



307463308Y

ALOIS RIEHL

Der philosophische
Kritizismus



If found, please return to
THE LIBRARY
MAGDALEN COLLEGE
OXFORD OX1 4AU
Magdalen College L

K. 2. 77.³

T. D. Weldon.

Magdalen College,
Oxford.



MAGDALEN COLLEGE LIBRARY

121
SHELF No. R1E
v.3

WITHDRAWN
From Magdalen College Library



305277 19%

DER PHILOSOPHISCHE KRITIZISMUS

GESCHICHTE UND SYSTEM

VON

ALOIS RIEHL

DRITTER BAND

ZUR WISSENSCHAFTSTHEORIE UND METAPHYSIK

HERAUSGEGEBEN VON

HANS HEYSE UND EDUARD SPRANGER

ZWEITE VERÄNDERTE AUFLAGE



1926

ALFRED KRÖNER VERLAG IN LEIPZIG

MAGDALEN COLLEGE LIBRARY

DER PHILOSOPHISCHE KRITIZISMUS

GESCHICHTE UND SYSTEM

VON

ALOIS RIEHL

DRITTER BAND

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

VERLAGSSTELLE

VERLAG VON JOHANNES SCHÖNBERGER

IN WÜRZBURG



1890

ALFRED KROHN VERLAG IN WÜRZBURG

VERLAG VON JOHANNES SCHÖNBERGER

VORWORT

Der III. Band des „Philosophischen Kritizismus“, den wir hiermit der Öffentlichkeit übergeben, ist von der Hand des Autors gegenüber der ersten Auflage aus dem Jahre 1887 verändert worden. Wenn diese Änderungen weniger umfangreich sind als die der Neuauflage des II. Bandes, so ist das darin begründet, daß der Autor auch 1924 in der ursprünglich entworfenen Gestalt des III. Bandes insoweit die abschließende Vollendung des „Philosophischen Kritizismus“ erblickte, als dieses Werk für die Grundlegung und Fortbildung der theoretischen Philosophie bestimmt war. Allein aus den Interessen und Motiven der theoretischen Philosophie sind daher die hier verhandelten Probleme, wie die kritischen Ausführungen des Autors über Denker wie Spinoza, Fichte, ja auch Hegel zu verstehen. Welche Funktion jene theoretischen Probleme im ganzen der Philosophie erfüllen, was die genannten Denker, insbesondere Spinoza, für die Weltanschauung bedeuten: hat er in der „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“, vornehmlich aber in seinen Vorlesungen ausgesprochen. „Kritizismus und Spinozismus“ — so faßte er gerne, in Abänderung eines Fichteschen Wortes, das Ganze seiner Philosophie, die Motive der Weltanschauung, zu der ihn auf der Höhe seines Daseins seine philosophische Entwicklung geführt hatte, zusammen.

Die „wissenschaftlichen“ und „metaphysischen“ Untersuchungen des vorliegenden Bandes führen in letzte Tiefen der Philosophie. Es ist das Unvergleichliche des Riehlschen Geistes, in aller Verendlichkeit durch das Wort die Unendlichkeit, in aller zeitbedingten Formulierung den ewigen Gehalt der von ihm aufgerichteten Probleme aufleuchten zu lassen. Sie sind geschaut — um ein Wort des von Riehl so tief verehrten Spinoza zu gebrauchen — *sub specie aeternitatis*: darin beruht ihre stets fortwirkende Kraft. —

Für die Textgestaltung und Korrekturen trägt der an erster Stelle Unterzeichnete die Verantwortung. Für die Herstellung des Namen- und Sachregisters gebührt Herrn Dr. H. W. Thiemer besonderer Dank.

Neubabelsberg, den 18. Dez. 1925

Berlin, den 18. Dez. 1925

Hans Heyse

Eduard Spranger

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort von Hans Heyse und Eduard Spranger III

ERSTES BUCH

PROBLEME DER ALLGEMEINEN WISSENSCHAFTSLEHRE

ERSTES KAPITEL

Die Philosophie als Problem

1. Der Doppelbegriff der Philosophie bei den Alten (— 7) — 2. Philosophie und Wissenschaft in der Renaissance und in der nachkantischen Periode (— 13) — 3. Philosophie und Weltanschauungslehre (— 15) — 4. Die Philosophie als die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis (— 17) — 5. Ihr Verhältnis zur Logik und Psychologie (— 18) — 6. Der praktische Begriff der Philosophie (— 21) — 7. Der Ursprung der theoretischen und der praktischen Auffassung der Dinge (— 22) . . . 1

ZWEITES KAPITEL

Über Grenzen und Voraussetzungen des Erkennens

1. Der Sinn der Aufgabe (— 25) — 2. Die Selbstbegrenzung des wissenschaftlichen Erkennens (— 26) — 3. Relativität des Wesens der Dinge (— 28) — 4. „Erscheinung“ und „Ding an sich“ (— 30) — 5. Die Korrelation von Subjekt und Objekt (— 32) — 6. Empfindung und Bewegung (— 34) — 7. Wirkliche und mögliche Erscheinungen für die äußeren Sinne (— 36) — 8. Kritik des naturwissenschaftlichen Bildes der Außenwelt (— 39) — 9. Empfindung und Entwicklungslehre (— 41) — 10. Zur Theorie des reinen Bewußtseins (— 46) 23

DRITTES KAPITEL

Über Ursprung und Begriff der Erfahrung

1. Empirismus und Nativismus (— 50) — 2. Fortsetzung (— 52) — 3. Zur Theorie der Wahrnehmung (— 60) — 4. Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Wahrnehmung der Außenwelt (— 61) — 5. Wahrnehmung und Erfahrung (— 63) — 6. Die Erfahrung als sozialer Begriff. Logische und psychologische Kategorien (— 65) — 7. Ursache

und Grund, Ding und Substanz als Beispiele (— 67) — 8. Das Apriori der Erfahrung (— 67) — 9. Die Einheitsfunktionen des Bewußtseins und die logischen Kategorien (— 69) — 10. Zusammenfassung und Erläuterung (— 70) 47

ANHANG

Entwicklungsgeschichte und Transzendentalphilosophie

1. Die Übertragung der Gesetze der biologischen auf die geistige Entwicklung (— 75) — 2. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie (— 78) — 3. Logische bzw. mathematische Begriffe sind nicht durch Selektion und Anpassung entstanden (— 79) — 4. Der Begriff der Kausalität ist nicht biologisch zu entwickeln (— 81) 71

VIERTES KAPITEL

Metaphysische und wissenschaftliche Systembildung

1. Das Doppelinteresse des Verstandes (— 86) — 2. Kants Kritik der Metaphysik (— 93) — 3. Klassifikation und Kritik der metaphysischen Systeme (— 98) — 4. Wissenschaft und Metaphysik (— 101) — 5. Spinoza und Hegel (— 107) — 6. Unkritisches und kritisches Einheitsstreben des Erkennens (— 109) — 7. Metaphysische und wissenschaftliche Verallgemeinerung (— 110) — 8. Spencers Entwicklungsformel als metaphysische Verallgemeinerung (— 112) — 9. Methodologisches. Die philosophische Aufgabe der Gegenwart (— 118) . 82

ZWEITES BUCH

METAPHYSISCHE PROBLEME

ERSTES KAPITEL

Die Realität der Außenwelt und die idealistischen Theorien

1. Der Realismus als Fundament der Logik und Wissenschaften (— 125) — 2. Übersicht der idealistischen Theorien (— 132) — 3. Die Hauptklassen idealistischer Argumente und ihre Kritik (— 135) — 4. Der Sinn des „Cogito ergo sum“ (— 140) — 5. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt und der idealistische Positivismus (— 142) — 6. Wahrnehmungen sind nicht „Vorstellungen“ sondern „Erscheinungen“ (— 144) — 7. Das individuelle Bewußtsein und die Außenwelt. Kritik Humes (— 148) — 8. Der Idealismus und die Tatsachen des Bewußtseins (— 152) — 9. Transzendentallogisches und psychologisches Bewußtsein (— 155) — 10. Berkeley, Clifford, Leibniz. — Der soziale Beweis der Realität der Außenwelt (— 163) — 11. Der kritische Realismus (— 166) 119

ZWEITES KAPITEL

Über das Verhältnis der psychischen Erscheinungen
zu den materiellen Vorgängen

1. Die physiologische Antinomie (— 169) — 2. Ihre Voraussetzung (— 172) — 3. Der naturwissenschaftliche Dogmatismus (— 174) — 4. Kant und Du Bois-Reymond (— 178) — 5. Der Dualismus als Konsequenz des dogmatischen Materialismus (— 181) — 6. Der Dualismus als System und als Methode (— 183) — 7. Der Mechanismus als Erkenntnisform (— 185) — 8. Die Identität des Psychischen und Physischen (— 186) — 9. Die physiologischen Prozesse und die psychischen Funktionen des Nervensystems (— 188) — 10. Der Einfluß des Willens auf die Bewegung (— 190) — 11. Die biologische Bedeutung des Bewußtseins (— 195) — 12. Kritischer Monismus, Alleinheitslehre und Panpsychismus (— 196) — 13. Die Möglichkeit der doppelseitigen Erscheinung ein und derselben Sache (— 197) — 14. Psychologie und Physiologie (— 201) — 15. Genauer Sinn des Parallelismus der psychischen und physischen Erscheinungen (— 203) — 16. Die psychische Assoziation als Anomalie. Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung (— 206) 167

DRITTES KAPITEL

Der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit

1. Der Determinismus und seine Beziehung zur Moral (— 210) — 2. Spinozas und Schopenhauers Erklärung des Scheins der Willensfreiheit (— 213) — 3. Ergänzung dieser Erklärungen (— 218) — 4. Die Abwesenheit inneren Zwanges ist kein Argument für die Willensfreiheit (— 220) — 5. Objektive Betrachtung der Willenshandlungen (— 222) — 6. Empirischer Nachweis des Determinismus (— 224) — 7. Unbegreiflichkeit der Willensfreiheit. Kant, Schopenhauer, Delboeuf (— 230) — 8. Die Einheitlichkeit der Naturordnung und der Wille (— 236) — 9. Fatalismus und Gesetzmäßigkeit (— 238) — 10. Der Indeterminismus gibt das innere Leben der Zufälligkeit preis (— 240) — 11. Die Verantwortlichkeit (— 247) — 12. Determinismus und praktische Freiheit (— 253) — 13. Das soziale Leben und die Sittlichkeit (— 256) — 14. Zur Theorie der Willensentwicklung (— 259) — 15. Begrenzte Veränderlichkeit des Charakters. Charakterbildung (— 263) — 16. Kritik von Kants Freiheitslehre. Relativität der praktischen Freiheit (— 265) — 17. Der intelligible Charakter als sittlicher Gattungsscharakter des Menschen (— 268) 207

VIERTES KAPITEL

Das kosmologische Problem des Unendlichen

1. Kants Antinomienlehre (— 279) — 2. Kritik der Kantischen Entscheidung der kosmologischen Streitfrage (— 285) — 3. Unmöglichkeit einer

empirischen wie apriorischen Lösung des Problems (— 287) — Dührings Unterscheidung des Unbeschränktgroßen vom Unbegrenzten (— 289) — 5. Endlichkeit der Masse der Materie. Das Problem ihrer Verteilung (— 294) — 6. Das zeitliche Dasein der Welt und das Prinzip der Kausalität (— 298) — 7. Inadäquatheit der Verhältnisbegriffe Raum und Zeit hinsichtlich des Ganzen der Welt (— 303). . . . 269

FÜNFTES KAPITEL

Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit

1. Anthropomorphismus und kritische Philosophie (— 306) — 2. Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit (— 310) — 3. Inverse Kausalurteile und teleologische Urteile (— 313) — 4. Unmöglichkeit der teleologischen Erklärung organischer Vorgänge (— 321) — 5. Naturwissenschaft und Teleologie (— 327) — 6. Die Antinomie der teleologischen Urteilstkraft (— 331) — 7. Das Prinzip der Entwicklung der moralischen Welt. Die teleologische Kausalität (— 336) — 8. Der Mensch als zwecksetzendes Wesen. Die Rückwirkung der psychischen Funktion auf die physische Organisation und ihre Voraussetzung (— 339) — 9. Der Zweck im Praktischen. Dualismus der Natur- und Geschichtswissenschaften (— 342) — 10. Das geistige Leben als Produkt der Entwicklung in der Natur (— 343) 304
- Register. I. Namenregister (— 346) — II. Sachregister (— 354) . 345

ERSTES BUCH

PROBLEME DER ALLGEMEINEN WISSENSCHAFTSLEHRE

ERSTES KAPITEL

Die Philosophie als Problem

1. Der Doppelbegriff der Philosophie bei den Alten

Seit Lockes Versuch über den menschlichen Verstand war die Philosophie in einer inneren Krisis begriffen, die entweder zu ihrer Umgestaltung oder zu ihrer Auflösung führen mußte. Man nennt diese Krisis der Philosophie den philosophischen Kritizismus; kürzer und einschneidender könnte sie als Kritik der Philosophie bezeichnet werden. Zwar galt diese Kritik, welche in ihren aufeinanderfolgenden und einander ergänzenden Stadien durch Locke, Hume und Kant vertreten wird, zunächst und ausdrücklich nur der Metaphysik. Wer aber erwägt, welchen Einfluß die metaphysische Denkart von je auf alle Teile der Philosophie genommen hat, wird auch zugeben müssen, daß in der Metaphysik der zentrale Punkt der Philosophie überhaupt getroffen war. Die Metaphysik allein hatte sich den positiven Wissenschaften gegenüber ein besonderes, den Methoden dieser unzugängliches Gebiet reserviert, das Gebiet übersinnlicher Objekte, während alle übrigen Teile der Philosophie (mit Ausnahme eines einzigen) in die positive Wissenschaft entweder aufgegangen sind oder aufzugehen die Bestimmung haben. Mit der Bestreitung des wissenschaftlichen Charakters der Metaphysik ist daher die Philosophie selbst zum Probleme geworden, ihre Berechtigung als Wissenschaft fortzubestehen in Frage gestellt.

Im Altertum hatte die Philosophie einen doppelten Beruf zu erfüllen. Sie vertrat die Stelle der heutigen Wissenschaft und war überdies eine Lehre und Übung praktischer Lebensweisheit. Diese beiden Aufgaben bringen, wie man sieht, das doppelte Ziel aller Geisteskultur: die Erforschung der Wahrheit und die Verwirklichung der menschlichen Zwecke zum Ausdruck. Da sie aber aus einem verschiedenen und selbst entgegengesetzten Verhalten des

Menschen zu den Dingen hervorgehen, so dürfen sie auch nicht nach dem Beispiel der Alten, insbesondere Platons, vermengt werden. Statt nach einer einzigen Definition zu suchen, die das Wesen der Philosophie erschöpfen soll, hat man vielmehr eingedenk zu sein, daß mit ihrem Namen zwei ungleichartige Begriffe verbunden sind.

Auf die Frage: welche Wissenschaft die Philosophie sei? hätte die Antwort der Alten einfach und bestimmt gelaute: die Wissenschaft. Es gab im Altertum, von der Mathematik abgesehen, keine Wissenschaft neben oder außer der Philosophie und auch die Mathematik wurde von Platon nur als Propädeutik der Dialektik oder der Philosophie betrachtet und dieser damit dienstbar gemacht. Aristoteles, dessen scharfsinniger, für Unterscheidung und Klassifikation besonders befähigter Geist auch die Wissensgebiete zu sondern begann, gebraucht den Ausdruck Philosophie mit Vorliebe in der Mehrzahl und versteht darunter dasselbe, was wir mit dem Ausdruck Wissenschaften bezeichnen. Zwar unterscheidet er von den übrigen Philosophien oder Wissenschaften noch eine erste Philosophie, als die allgemeinste Wissenschaft. Er macht aber diese Unterscheidung von der Existenz eines besonderen, transzendenten Untersuchungsgegenstandes abhängig. Gibt es, erklärt er, ein unbewegtes Wesen, das stofflos und getrennt von den sinnlichen Dingen existiert, so ist die Wissenschaft von demselben die erste Philosophie, gibt es aber keine solche Substanz, so ist die Physik die erste und umfassendste Wissenschaft. — Es kann nicht zweifelhaft sein, wie wir uns heute dieser Alternative gegenüber zu verhalten haben. Denn ob ein solcher Gegenstand existiert oder nicht, in keinem Falle kann er Objekt einer wissenschaftlichen Erforschung sein.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der Griechen, sie ist die Wissenschaft des griechischen Zeitalters, während die neueren Wissenschaften, in ihrer Gesamtheit betrachtet, die Philosophie der neueren Völker und Zeiten bilden. Alte und neue Wissenschaft unterscheiden sich nur in ihrer Methode, nicht ihren Gegenständen, noch ihrem Ziele nach. Dasselbe, was die Alten mit ihren philosophischen Systemen bezweckten: die Erkenntnis der Natur und des Menschen, das Verständnis der Bewegungen der Himmelskörper und der Vorgänge des Lebens, die Betrachtung der sittlichen Verhältnisse und die Ermittlung der Gesetze der sozialen

Einrichtungen, suchen wir heute auf dem Wege der positiven Forschung zu erreichen. An die Stelle der spekulativen Naturphilosophie der Alten ist die experimentelle Naturwissenschaft unserer Zeit getreten. Die psychologische Analyse und entwicklungsgeschichtliche Erklärung der geistigen Erscheinungen im Einzel- wie im Gemeinleben setzen das Werk der antiken Psychologie, Ethik und Politik fort.

Die Griechen blieben bei ihren wissenschaftlichen Versuchen auf die Anschauung der Sinne und eine rein logische Bearbeitung der Begriffe beschränkt. Sie kannten weder die sorgfältige, planmäßige Beobachtung, noch den messenden Versuch, begnügten sich vielmehr, die Erscheinungen mit den Ideen zu vergleichen, die sie sich im voraus von ihnen gebildet hatten. In ihrem Sinne philosophieren heißt: auf Grund einiger weniger, ungenauer Erfahrungen durch bloßes Nachdenken über Begriffe das Wesen der Dinge ergründen wollen. Wenn auch die Alten bei ihren Spekulationen gelegentlich auf Annahmen verfielen, die den Tatsachen wirklich angemessen und zu einer Prüfung durch die Erfahrung geeignet waren, so dachten sie doch nicht daran, diese Annahmen weiterzuentwickeln. Es ist unrichtig, zu glauben, daß sie in ihrer Wissenschaft vorzugsweise die Methode der Deduktion gebrauchten. Statt des eigentlichen ableitenden Verfahrens, das durch die Verbindung allgemeiner Gesetze eine bestimmte einzelne Erscheinung ermittelt, kannten sie nur die Unterordnung fertiger Begriffe nach Art und Gattung. Dieser Mangel an Methode bei den Alten ist nicht zu bestreiten. Will man ihn aber der Unbekanntheit mit den Instrumenten der wissenschaftlichen Forschung zuschreiben, so würde man die Bedeutung der äußeren Hilfsmittel des Geistes im Vergleich zu den inneren bei weitem überschätzen. Der Fortschritt des Naturerkennens ist nicht in erster Reihe der Technik und instrumentalen Ausstattung der Forschung zu verdanken. Um auf die Erfindung von Instrumenten zu verfallen, muß der Geist bereits im Besitze der wahren Methode sein. Die Instrumente der Forschung sind Produkte der Methode, der sichtbar oder materiell gewordene Ausdruck des geistigen Verfahrens selbst. Weil den Alten die wahre Methode zur Erklärung der Naturerscheinungen unbekannt war und zufolge ihrer ganzen Denkart unbekannt bleiben mußte, so sind sie auch (von wenigen Ausnahmen abgesehen) nicht

auf den Gedanken geraten, Instrumente zu schaffen, durch welche die Methode äußerlich ins Werk gesetzt wird. Der Sinn für Tatsachen fehlte ihnen trotz ihrer vorwiegend künstlerischen und rhetorischen Begabung nicht. Was hätte ihnen aber die bloße Anhäufung noch so zahlreicher Beobachtungen beispielsweise für die Ermittlung der Gesetze des freien Falles nützen können? Gerade mit der Erklärung dieser relativ einfachen, fundamentalen Erscheinung, die sich der alltäglichen Beobachtung aufdrängt, hat die neuere Wissenschaft begonnen. Es hätte nicht des Genies Galileis bedurft, die Fallgesetze zu entdecken und damit die Physik zu begründen, wenn dazu Beobachtung und formale Logik, die Mittel, über die die Alten allein verfügten, ausreichend gewesen wären. Erst die richtige gedankliche Nachbildung der Erscheinungen führt zur Erfindung auch der geeigneten sachlichen Mittel, die theoretischen Annahmen durch den Versuch zu beweisen. Wie einfach aber waren nicht die experimentellen Vorkehrungen, welche für Galilei genügten, die Fallgesetze zu verifizieren!

Die Griechen fingen mit einer Weltbetrachtung an, ehe sie noch einen einzigen Vorgang in der Welt genau und im einzelnen betrachtet hatten. Ihre Philosophie ist die unmittelbare Fortsetzung der Kosmogonie ihrer Dichter; auf den poetischen Mythos über die Welt folgte der philosophische. Dieser erste Entwicklungsgang des wissenschaftlichen Erkennens, das mit den Griechen beginnt, ist gewiß naturgemäß. Auch soll die welthistorische Bedeutung desselben keineswegs bestritten oder unterschätzt werden. Das lange Stehenbleiben aber in diesem Anfangsstadium des Wissens muß doch aus der besonderen Ausstattung des griechischen Geistes erklärt werden. Selbst Aristoteles hat sich, wie seine metaphysischen, der Kunsttätigkeit des Menschen nachgebildeten Prinzipien beweisen, über den allgemeinen Standpunkt der griechischen Wissenschaft nicht zu erheben vermocht. Die Griechen suchten vor allem ein allumfassendes System vom Ganzen der Dinge zu entwerfen, das durch seine Einheit und Geschlossenheit nicht verfehlt, einen ästhetischen Eindruck zu machen, aber bei der Unvollkommenheit des Wissens nur dadurch zu erreichen war, daß Welt und Natur in eine menschliche Auffassungsform gezwängt wurden. Die neueren Wissenschaften dagegen betrachten das System als das äußerste Ziel ihrer gemeinschaftlichen Forschungsarbeit, dem sie

schrittweise und durch Detailuntersuchung näherkommen. Und statt die Natur aus dem Wesen des Menschen zu deuten, suchen sie umgekehrt das menschliche Leben aus den allgemeinen Gesetzen der Natur zu begreifen.

2. Philosophie und Wissenschaft in der Renaissance und in der nachkantischen Periode

Die griechische Form der Wissenschaft ist im 17. Jahrhundert durch die moderne ersetzt worden. Man war sich dieses Sachverhaltes in jener Zeit auch vollkommen bewußt. Statt an einen Gegensatz von Philosophie und Wissenschaft zu denken, hielt man sich überzeugt, das Werk der Philosophie selbst nur auf dem richtigen Wege fortzuführen. In Übereinstimmung mit den Alten betrachtete man die Naturwissenschaft als die Naturphilosophie, ohne das geringste davon zu wissen, daß die letztere noch etwas anderes, wohl gar Vornehmeres sein solle oder könne, als die erstere. So hat Galilei, wie nicht zu bezweifeln ist, unter Philosophie, deren Studium, wie er sagt, ihn mehr Jahre beschäftigt habe, als das der Mathematik Monate, einfach die Naturwissenschaft verstanden, und selbst Newton bezeichnete noch seine Prinzipien der Mechanik als Prinzipien der natürlichen Philosophie. Der gleichen Auffassung, daß Philosophie und Wissenschaft dasselbe bedeuten, begegnen wir auch bei den Denkern jener Periode, die man vorzugsweise als Philosophen zu bezeichnen pflegt, also bei Hobbes, Descartes und Leibniz. Der letztere zählte daher Kepler und Galilei zu den Begründern der neuern Philosophie.¹

Hobbes bestimmt als die Aufgabe der Philosophie die Ableitung der Wirkungen aus den im voraus bekannten Ursachen und die Auffindung der wahrscheinlichsten Ursachen auf Grund der gegebenen Wirkungen. Der erste Teil dieser Erklärung bezieht sich auf das Wissen, das wir selbst hervorbringen: die Mathematik und allgemeine Bewegungslehre, der zweite auf die empirische Naturwissenschaft; so daß die Philosophie nach Hobbes mit Mathematik und Naturwissenschaft zusammenfällt. Daß Hobbes bei seiner Erklärung der Naturvorgänge bei den relativen Ursachen stehenbleibt, bei den Ursachen, die sich auf die Erscheinungen beziehen

¹ Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz (von C. J. Gerhardt), IV, S. 343.

und durch dieselben bestätigt werden, muß als ein streng wissenschaftlicher Charakterzug seines Geistes anerkannt werden. Ebenso bemerkenswert ist seine gründliche Verachtung der Metaphysik. Er hält es nicht der Mühe wert, dieses Gespenst, wie er es nennt, eigens zu beschwören, sondern will es der Zeit überlassen, es aus der Wissenschaft zu bannen. Statt an Platon und Aristoteles, die mit aus Worten gedrehten Stricken die beginnende Wissenschaft erstickt hätten, schließt er sich den Heroen der modernen Philosophie an, vor allem Galilei, von welchem an, wie er treffend bemerkt, das Zeitalter der Physik zu rechnen ist, und Harvey, dem Begründer der experimentellen Physiologie. Und mathematisch-naturwissenschaftlich ist auch seine eigene Denkart. Er bemerkte die Analogie, welche zwischen den logischen Operationen und dem eigentlichen Rechnen besteht. Seine Elemente der Philosophie liefern eine Gesamtdarstellung der Wissenschaft, mit welcher er namentlich auch den psychischen Erscheinungen gegenüber eine sehr natürliche und verstandesgemäße Auffassung vertritt. Sich selber schreibt er das Verdienst zu, die Wissenschaft vom Staate begründet zu haben. Diese Wissenschaft, rühmt er, sei nicht älter als das Buch, das er über den Bürger geschrieben habe. Wie Harvey die Verrichtungen des natürlichen Körpers des Menschen, so wollte Hobbes in naturwissenschaftlichem Geiste die Funktionen jenes künstlichen Körpers erforschen, welcher Staat heißt und von uns selbst gemacht wird. Und in der Tat ist Hobbes durch diese Anwendung der Grundsätze der positiven Wissenschaft auf Politik und Moral zum Vater der neuern Gesellschaftswissenschaft und Ethik geworden.

Unter dem Titel: *Philosophische Versuche* veröffentlichte Descartes — dem Alter nach jünger, den Werken nach älter als Hobbes — zusammen mit seiner Abhandlung über die Methode: die Dioptrik, die Schrift über die Meteore und die Geometrie. Schon die gemeinsame Bezeichnung so verschiedenartiger Gegenstände, die teils der Mathematik, teils der Naturwissenschaft angehören, beweist, daß auch Descartes zwischen Philosophie und Wissenschaft keinen Unterschied kennt. Die positiven Wissenschaften sind ihm als solche Teile der Philosophie, oder, wie er sich ausdrückt, der menschlichen Weisheit. Der französische Denker ist zugleich, ja sogar vorzugsweise mathematischer Naturforscher, wie wir im

Hinblick auf die überwiegende Mehrzahl seiner Werke sagen müssen. Er hatte sich richtige Vorstellungen von dem Verfahren gebildet, das bei der Erklärung der Naturerscheinungen zu befolgen ist. Die Erscheinungen, sagt er, werden durch die Prinzipien erklärt, die Prinzipien durch die Erscheinungen bewiesen. Und er wäre ohne Zweifel in seinen eigenen Untersuchungen noch erfolgreicher gewesen, hätten nicht gewisse aus seiner scholastischen Erziehung stammende Gewohnheiten seinen Geist behindert. Das Vorurteil, alles aus ein paar Begriffen, die er für klar und deutlich hielt, ableiten zu sollen, verschloß ihm mehr als alles andere das Verständnis der wissenschaftlichen Entdeckungen Galileis.¹ Mit Unrecht aber würde man ihn deshalb zu einem bloßen Metaphysiker machen; denn mit Worten wie durch sein Beispiel hat Descartes die Notwendigkeit der Beobachtung und des Versuches anerkannt. Ich besorge nicht, bei dem wissenschaftlichen Leser Anstoß zu erregen, wenn ich in Übereinstimmung mit der eigenen Erklärung Descartes' dessen hauptsächlichstes Verdienst nicht in seinem Beweis der Existenz Gottes und des realen Unterschiedes der Seele vom Leibe erblicke, sondern in seinem großartig angelegten Versuche, die Gesamtheit der äußeren Erscheinungen, von der Entstehung der Himmelskörper bis zu den Verrichtungen des Lebens und den materiellen Vorbedingungen des Empfindens, mechanisch zu beschreiben. Descartes verweist noch entschiedener als Bacon die Betrachtung der Endursachen aus dem Bereiche der Naturwissenschaft. In seiner Schrift: *Die Welt oder Abhandlung vom Lichte* sucht er zu zeigen, wie allein zufolge der allgemeinen Eigenschaften der Materie und der Gesetze der Bewegung aus einem anfänglichen Chaos die geordnete Natur hervorgehen müsse. Er faßt sonach den Kosmos als das Ergebnis einer mechanischen Entwicklung auf. Mit dem Satze, daß sich dieselbe Summe der Bewegung im Ganzen der Natur erhalte, nähert er sich bereits der Lehre von der Erhaltung der Energie. Alle Prozesse in der Natur sind ihm nur als Bewegungen begreiflich. Auch das Leben macht davon, wie er überzeugt ist, keine Ausnahme. Daher beschreibt er die Vorgänge im Organismus mechanisch, statt sie mit einem bloßen Worte aus einer „Lebenskraft“ zu erklären. Er wird dadurch zum Vorgänger unsrer heutigen physikalisch-chemischen

¹ Vgl. Dühring, *Krit. Geschichte der Philosophie*. S. 274 d. III. Aufl.

Physiologie. Seine Hypothese, daß die Tiere keine Empfindung haben, ist als Behauptung genommen ohne Zweifel falsch. Als Abstraktion verstanden, zum Zwecke einer rein mechanischen Erklärung der tierischen Bewegungen, hat sie Descartes in den Stand gesetzt, die Reflexbewegung zu entdecken und ihre Tragweite zu erkennen.

Es ist überflüssig, zu beweisen, daß auch Leibniz Wissenschaft und Philosophie nicht trennt. Man weiß, daß dieser vielseitige Denker in der Geschichte der Mathematik und der exakten Wissenschaften eine noch ausgezeichnetere Stellung einnimmt als in der Geschichte der metaphysischen Philosophie, und es gehört eine starke Voreingenommenheit für die letztere, fragwürdige Disziplin dazu, um seine Monadendichtung oder gar die Theodizee über seine streng wissenschaftlichen Leistungen zu stellen, über die Einführung des Algorithmus der Differentialrechnung, die Beteiligung an der Fortbildung der Dynamik, die Beiträge zu den empirischen Naturwissenschaften, beispielsweise zur Geologie usw. Aber selbst wo Leibniz mit den Alten und den Scholastikern philosophierte, suchte er das Verfahren der eigentlichen Wissenschaften einzuhalten. Er erklärt sich mit vielem Nachdruck gegen den System- und Sektengeist in der Metaphysik und will die Wahrheit durch Vergleichung und Vermittlung der Systeme erreichen. Die Unanwendbarkeit dieses Verfahrens auf die Metaphysik, der es, wie das eigne Beispiel von Leibniz zeigt, wesentlich ist, sich in persönlichen Systemen darzustellen, ist einer Probe gegen ihre Wissenschaftlichkeit gleichzuachten.

Damit ist an den Beispielen jener Forscher und Denker, denen wir die Schöpfung und nächste Ausbildung der neuern Wissenschaft verdanken, gezeigt, daß nach ihrer Ansicht Philosophie und Wissenschaft dasselbe bedeuten sollten, daß sie keine Philosophie neben oder außer der Wissenschaft kannten, sondern eben diese als die neue Philosophie betrachteten, die an die Stelle der alten, insbesondere der aristotelisch-scholastischen getreten war.

Wir stimmen dieser ihrer Auffassung im wesentlichen bei und müssen den Glauben an die Möglichkeit einer andern, wohl gar höheren Erkenntnisart, als der streng wissenschaftlichen für eine Täuschung erklären, die ihre Macht über den Verstand nur der langen Gewohnheit verdankt, über die Dinge zu spekulieren, d. h.

sie im Licht einer vorgefaßten Idee des Geistes zu betrachten, statt die Dinge zu erforschen. Wie es keine zweifache Wahrheit über einen und denselben Gegenstand geben kann, so kann es über ein und dasselbe Wissensgebiet keine doppelte Wissenschaft geben. Denken wir uns das Werk der Wissenschaft auf irgendeinem Gebiete vollendet oder seiner Vollendung nahe, wo bleibt dann noch der geringste Raum für philosophische Spekulation? Es kann neben der Naturwissenschaft keine besondere Naturphilosophie geben, man will denn die Betrachtung der Grundlagen und Methoden des Naturerkennens, die einen Teil der allgemeinen Wissenschaftslehre bildet, als Naturphilosophie bezeichnen. Man kann die „reine Naturwissenschaft“ nicht als selbständige, philosophische Disziplin von der angewandten trennen, weil man die Materie nicht a priori konstruieren kann, wie einen bloßen Größenbegriff. Über die Natur philosophieren heißt nichts anderes als die Natur mathematisch und experimentell erforschen. Die geistigen Erscheinungen erklären heißt sie analysieren, ihrer Entwicklungsgeschichte nachgehen und den Einfluß des sozialen Mediums auf das individuelle Geistesleben verfolgen. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß wir vom sogenannten Wesen der Materie jemals mehr erfahren werden, als uns die physikalische und chemische Forschung von der Materie kennen gelehrt hat und lehren wird, oder daß die psychischen und geistigen Vorgänge noch auf einem andern Wege zur Erkenntnis gebracht werden können, als in den Methoden der psychologischen Analyse, der Physiologie und der Geschichte. Die positive Natur- und Geisteswissenschaft ist eben selbst die Philosophie der Natur und des Geistes.

Daß sich die antike Wissenschaftsform, obgleich durch die neuere Forschungsmethode ersetzt, nicht sogleich verdrängen ließ, ist leicht begreiflich, weil sich überhaupt Lebensformen, die der Vergangenheit angehören, noch lange Zeit neben den neu entwickelten erhalten, bis sie vollständig in die letzteren aufgehen. Und so hat sich auch die antike Philosophie und die aus ihr abstammende mittelalterlich-scholastische, mit der neuern Wissenschaft in mannigfacher und öfters seltsamer Weise vermischt und der Systemphilosophie der neuern Zeit ihren Ursprung gegeben.

Von einer Trennung der Philosophie und Wissenschaft bis zu dem Gegensatz beider kann aber erst mit Beziehung auf die Periode

geredet werden, welche in Deutschland auf Kant folgte. Damals erst ist die Meinung aufgekommen, daß man auch ohne Wissenschaft, ja selbst in offenkundigem Widerspruch gegen dieselbe philosophieren könne. Der Gegensatz von Philosophie und Wissenschaft bildet sonach in der gesamten Geschichte des Erkennens eine vereinzelte Episode, die nur ihrer zeitlichen Nähe wegen noch heute eindrucksvoller erscheinen kann, als es ihrer vorübergehenden Bedeutung entspricht, und welche aus besonderen Ursachen namentlich dem zeitweiligen Übergewicht der ästhetischen Bildung unseres Volkes über dessen wissenschaftliche zu erklären ist. Wie in Italien auf das Cinquecento, auf das Jahrhundert der Kunst, das Jahrhundert der Naturphilosophie folgte und dem der Naturwissenschaft voranging, so folgte auf die Zeit unserer klassischen Dichtung und in nachweisbarer Verbindung mit der romantischen Poesie die Zeit der philosophischen Spekulation, welche in rascher Aufeinanderfolge Systeme erzeugte, die nur in der griechischen Wissenschaftsperiode und im 16. Jahrhundert, also vor der Schöpfung der neuern Wissenschaft, ihresgleichen haben. Über die allgemeine geistige Bedeutung dieser Systemdichtungen, den Einfluß, den sie von der Literatur und Kunst ihrer Zeit nicht bloß empfangen, sondern auf beide auch ausgeübt haben, die Befruchtung der Phantasie mit Ideen, die in vereinzelten Fällen auch der nachfolgenden Wissenschaft zugute gekommen sein mögen, kann man verschieden denken. Das Urteil über ihren wissenschaftlichen Wert oder richtiger Unwert steht aber fest. Wir betrachten sie heute als einen Rückfall in die Denkweise einer Zeit, in der sich noch Poesie und Wissenschaft nicht deutlich gesondert hatten.

Nur Werke der Dichtung werden aus der Einheit einer Idee geschaffen und von einer einzigen Persönlichkeit ausgeführt. Das Werk der Wissenschaft dagegen ist das Ergebnis der gemeinschaftlichen, stetigen Arbeit vieler. Indem die neuere Spekulation dem Vorbilde, das ihr die griechischen Denker gaben, nacheifernd ein geschlossenes, als solches unveränderliches System des Wissens hervorbringen wollte, und wenn man den Willen für das Werk nimmt, auch hervorgebracht hat, verfuhr sie mehr im Geiste einer künstlerischen Schöpfung als im Sinne der wissenschaftlichen Forschung, und Schopenhauer hat nur ihr Geheimnis verraten, wenn er diese Art der Philosophie geradezu als eine Kunst in Begriffen

bezeichnet. Ich zweifle nur, ob Begriffe als solche auch das geeignete Material für eine künstlerische Hervorbringung sind. In der Spekulation der Metaphysiker werden die Grenzen zwischen Wissenschaft und Poesie beständig überschritten, halb dichterische Werke äußerlich in die Form einer wissenschaftlichen Abhandlung gekleidet. Auch hierfür ist das Muster der Alten maßgebend gewesen. Die Griechen, deren künstlerische Fähigkeiten und Interessen ihre wissenschaftlichen bei weitem übertrafen, betrachteten die Welt als das schöne, ebenmäßige Ganze der Dinge, also vorzugsweise nach ihrem ästhetischen Gesamteindrucke, und suchten dieses Ganze mit einer besonderen Art von Kunst, einer Architektur der Begriffe, nachzubilden. Was aber den Alten im Jugendzeitalter der Wissenschaft bei ihrer speziellen Begabung natürlich war, ist heute zu einer bloßen Nachahmung geworden und als Anachronismus zu bezeichnen.

Nicht zwischen Wissenschaft und Philosophie findet ein Gegensatz statt. Ein solcher besteht nur zwischen der alten, abgelebten Form der Wissenschaft und der neuen lebensfrischen Gestalt, die dieselbe im 17. Jahrhundert angenommen hat. Die Philosophie im weiteren Sinne des Wortes fällt heute einfach mit der Wissenschaft als solcher zusammen, in speziellerer Bedeutung erfaßt, bildet sie neben den übrigen Wissenschaften selbst eine bestimmte, einzelne Wissenschaft.

3. Philosophie und Weltanschauungslehre

Man hat es als die unterscheidende Aufgabe der Philosophie betrachtet, eine Weltanschauungslehre zu begründen. Die Philosophie soll Weltanschauungslehre sein, ihr Verfahren in der Generalisation der wissenschaftlichen Generalisationen bestehen. Kann man es aber der Wissenschaft verwehren, selbst zu den höchsten Resultaten ihrer Verallgemeinerungen zu gelangen? Unstreitig bildet die Begründung und Ausführung der wissenschaftlichen Weltanschauung das gemeinschaftliche Ziel der Gesamtheit der Wissenschaften. Aber eben weil sie das Ziel der Gesamtwissenschaft bildet, kann sie nicht zugleich die Aufgabe einer besondern einzelnen Disziplin sein.

Durch die bloße Vereinigung der allgemeinen Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung gelangt man entweder zu einem en-

zyklopädischen Systeme, das mit jedem weitertragenden Fortschritt der positiven Wissenschaft seine Gestalt ändern muß, oder zu einer äußerst abstrakten und deshalb rein schematischen Formel, wie die Spencersche Entwicklungsformel, die um so leerer und unbestimmter wird, je besser sie die Aufgabe erfüllt, das Analoge auf allen Gebieten der Erscheinung zum Ausdruck zu bringen. Das System der Wissenschaften geht nicht aus einer solchen oberflächlichen Abstraktion und Ausgleichung der allgemeinen Ergebnisse der Forschung hervor, es erwächst allmählich im Fortschritt des Erkennens, und zwar um so sicherer, je ungestörter sein Wachstum bleibt, je weniger ausdrücklich das System gesucht oder vorausgesetzt wird.

Der Begriff Weltanschauung bedarf übrigens der Kritik, welche die wissenschaftlichen Bestandteile desselben von den unwissenschaftlichen sondert. So wie ihn die metaphysische Philosophie verstanden hat, ist er nicht viel mehr als ein universeller Anthropomorphismus gewesen. An der Gestaltung des Bildes der Welt, wie es sich in den philosophischen Systemen darstellt, hat das Gemüt mit seinem Verlangen größeren Anteil genommen als der Verstand mit seiner wissenschaftlichen Einsicht. Man braucht nur an den Streit pessimistischer und optimistischer Weltanschauungen zu denken, um zu ermessen, in welchem Grade die Wünsche des Menschen bei der Artung und Richtung seiner Anschauung der Welt im Spiele sind. Wer weiß, was er verständigerweise von einem wissenschaftlichen Beweise zu fordern hat, wird nicht erwarten, daß eine derartige subjektive Temperaments- und Stimmungsphilosophie Gegenstand eines ernstlichen Beweisens oder Widerlegens sein kann. Gewiß hat auch die Reaktion des menschlichen Gemüts auf den Gesamteindruck der Dinge ihre objektiven Veranlassungen und ihre inneren Gesetze. Diese Gesetze zu ermitteln fällt der Psychologie als Aufgabe zu. Diese hat demnach die Weltanschauungen, soweit sie subjektiv sind, zu erklären, nicht zu erzeugen, gerade so wie es die Aufgabe der Ästhetik ist, die Werke der Kunst zu erklären, nicht solche zu schaffen. Suchen wir die philosophischen Systeme auf diese Art in ihrer psychologischen Notwendigkeit zu begreifen, so finden wir, daß nicht, wie man gewöhnlich glaubt, die Systeme Weltanschauungen, sondern umgekehrt die Weltanschauungen Systeme hervorbringen. Brunos

Philosophie ist nur der Ausdruck der allgemeinen, frisch erwachten Naturbegeisterung und -vergötterung seiner Zeit, und selbst ein anscheinend so persönliches System wie das Spinozas trägt den Reflex der wissenschaftlichen Denkweise des Jahrhunderts, in dem es entstanden ist, deutlich an sich. Spinoza suchte die neu gewonnene Überzeugung von der mechanischen Notwendigkeit alles Geschehens in der Natur mit den Aspirationen des menschlichen Gemütes zu versöhnen und gerade diese Notwendigkeit zur Grundlage der Gottesterkenntnis und zur Quelle des Seelenfriedens zu machen.

So sind die Systeme teils der Ausdruck der herrschenden wissenschaftlichen Überzeugungen ihrer Zeit, teils die Erzeugnisse und der Widerschein dessen, was man den öffentlichen oder kollektiven Geist einer Periode nennt. Dabei sind die wissenschaftlichen Bestandteile der Weltanschauungslehren, wie die Geschichte an den Beispielen des kopernikanischen Systems, der Wärmemechanik mit ihrem Satze von der Erhaltung der Kraft, der Darwinschen Abstammungs- und Entwicklungslehre zeigt, nicht von den philosophischen Systemen entdeckt, sondern den Systemen von der positiven Forschung geliefert worden.

4. Die Philosophie als die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis

Wäre die Aufgabe der Erkenntnis überhaupt mit den Problemen erschöpft, welche die exakte Forschung behandelt, so könnte nicht länger von einer Philosophie als bestimmter einzelner Wissenschaft neben den übrigen wissenschaftlichen Disziplinen die Rede sein. Die alte Form der Wissenschaft: die Philosophie wäre durch ihre neuere ersetzt, an die Stelle der griechischen Wissenschaft die positive unserer Zeit getreten.

Nun tritt aber gerade im Fortgang des Erkennens immer deutlicher ein Problem hervor, dessen Bearbeitung eine besondere Richtung und Übung der geistigen Kräfte erfordert, also nach dem Grundsatz der wissenschaftlichen Arbeitsteilung bestimmt ist, ein selbständiges Erkenntnisgebiet zu bilden. Dieses Gebiet soll aus geschichtlichen Gründen den Namen Philosophie im engeren Sinne des Wortes tragen. Es ist als die spezielle Wissenschaft der Philosophie zu bezeichnen.

Schon im Altertum läßt sich diese philosophische Wissenschaft, neben den Anfängen der positiven Wissenszweige, der Astronomie, Kosmologie, Physik, Psychologie usw., obgleich nur in Spuren und Ansätzen entdecken, sofern bereits bei einzelnen griechischen Denkern ein gewisser Grad von Reflexion auf die Bedingungen des Erkennens und die Kriterien der Gewißheit zu bemerken ist.

Die eigentliche Begründung der wissenschaftlichen Philosophie ist jedoch das Werk erst der neuern Zeit, — sie wird mit Lockes Versuch über den menschlichen Verstand eingeleitet. Mit dieser nach innen gewandten Betrachtung, mit der Erforschung der Kräfte des Verstandes, der Prüfung der subjektiven Grundlagen des Erkennens, wie sie Locke anstellte, um zu ermitteln, ob der Verstand für die entlegenen Dinge, mit welchen sich die Metaphysik beschäftigt, auch wirklich ausreiche, war das Gebiet entdeckt, auf welchem fortan die wissenschaftliche Philosophie der Forschung gegenüber ihre Selbständigkeit wahren kann. Statt von der Natur zu handeln, was Sache der experimentellen Forschung ist, handelt die Philosophie von den Bedingungen des Erkennens der Natur. Statt sich den Schein eines allumfassenden Wissens zu geben, steuert sie dem Mißbrauch der systematischen Erkenntnisbegriffe. Ihre negative Aufgabe besteht in der Kritik der metaphysischen Konzeptionen. Sie bekämpft die Metaphysik, und zwar nicht bloß die offenkundige, die sich in ganzen Systemen breitmacht, sondern auch die latente, die sich ins Werk der Wissenschaft mengt und ohne Kritik der Begriffe nicht zu beseitigen ist. Ihre positive Bestimmung liegt in der Erklärung der Wissenschaft selber. Die Philosophie ist die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis.

Es gibt eine wissenschaftliche Untersuchung, welche sich unmittelbar auf das Wesen des Erkennens richtet, die Bedeutung dessen bestimmt, was wir Erfahrung und Wissenschaft nennen. Diese Untersuchung ist die Philosophie, welche daher nicht diese oder jene Wissenschaft, sondern die Wissenschaft kennen lehrt, und im Unterschiede zu den besonderen Disziplinen den allgemeineren wissenschaftlichen Geist vertritt. Was das Selbstbewußtsein für die individuelle, ist die Philosophie für die allgemeine, in der Wissenschaft niedergelegte Erfahrung; sie ist die Selbsterkenntnis der Wissenschaft, das zum Verständnis seiner selbst gebrachte Erkennen.

Es hat eine Philosophie gegeben, welche der Wissenschaft vorangegangen und durch dieselbe ersetzt worden ist. Es hat auch nicht an einer Philosophie gefehlt, die sich selbst an die Stelle der Wissenschaft setzen wollte, aber mit ihrem Anspruch auf eine höhere als die wissenschaftliche Erkenntnis gescheitert ist. Die wahre Philosophie folgt auf die Wissenschaft nach; sie vermittelt im stetigen Zusammenhang mit der Wissenschaft immer genauer und vollständiger das Verständnis derselben.

Man kann sich von der Richtigkeit dieser Auffassung am einfachsten überzeugen, wenn man sämtliche, unter dem Namen der Philosophie behandelte Probleme in Klassen bringt. Ein Teil dieser Probleme, wie die Fragen der Kosmologie, der allgemeinen Physik, der Biologie gehört zur Klasse derjenigen, welche die alte Philosophie mit der neuern Wissenschaft gemein hatte. Eine zweite Klasse schließt die Probleme der Metaphysik ein, die Fragen nach dem Wesen der Dinge, der ersten Ursache der Welt u. dgl. Eine dritte Klasse wird von den Aufgaben der psychologischen Wissenschaften, zu denen auch der positive Teil der Ethik und Ästhetik gehört, gebildet, die vierte endlich ist die Klasse der kritischen und erkenntnistheoretischen Probleme. — Daß naturwissenschaftliche Fragen längst aufgehört haben, durch philosophische Spekulation bearbeitet zu werden, daß sie Gegenstand der experimentellen Forschung, und dieser allein, geworden sind, unterliegt keinem Zweifel. Ebenso gewiß ist es uns heute, daß auf metaphysische Fragen keine wissenschaftliche Antwort erfolgen kann, daß die Metaphysik keine Wissenschaft ist. Ein Zweifel kann nur über die Stellung der psychologischen Wissenschaften zur Philosophie entstehen. Wer aber die gegenwärtige Entwicklung dieser Disziplinen beobachtet, kann denselben kaum mehr den Charakter selbständiger Wissenszweige bestreiten. Es erübrigen also für die Philosophie im engeren Sinne des Wortes wirklich keine anderen Aufgaben als jene, die von der kritischen Erkenntniswissenschaft behandelt werden; diese Wissenschaft ist folglich die Philosophie.

5. Ihr Verhältnis zur Logik und Psychologie

Die Erkenntniswissenschaft fällt nicht mit der Logik zusammen. Die letztere bildet nur einen Teil, und zwar den vorzugsweise deskriptiven Teil der theoretischen Philosophie. Als

Elementarlehre leitet die Logik aus dem Prinzip der Identität oder dem Grundsatz der Übereinstimmung des Denkens mit sich selber, die Regeln ab, nach denen unter der Voraussetzung der Wahrheit der Prämissen die Notwendigkeit der Konklusionen erkannt wird. Als Methodenlehre beschreibt sie das Verfahren der Gewinnung, des Beweises und der systematischen Anordnung der allgemeinen, wissenschaftlichen Sätze, die als Obersätze unserer Schlußfolgerungen dienen. Zu dieser Beschreibung liefert die Erkenntniswissenschaft die Erklärung. Sie führt die wissenschaftlichen Methoden auf ihre Voraussetzungen oder Prinzipien zurück und ermittelt die Bedingungen und den Umkreis der realen Gültigkeit dieser Prinzipien. Die Beziehung auf die Realität des Wissens unterscheidet die kritische Erkenntniswissenschaft von der formalen, wie von der deskriptiven Logik.

So wenig als eine rein logische Analyse reicht die psychologische aus, das erkenntnistheoretische Problem zu lösen. Es war ein Irrtum Lockes, zu glauben, daß mit der Erkenntnis des Ursprungs ohne weiteres auch die Erkenntnis der Bedeutung der Begriffe gegeben sei. Jede nur entwicklungsgeschichtliche Theorie der Begriffe, mag sich dieselbe auf die Geschichte des Individuums oder des Stammes stützen, muß die Möglichkeit des Erkennens im allgemeinen voraussetzen, welche zu untersuchen allein Sache einer kritischen Erkenntniswissenschaft sein kann.

6. Der praktische Begriff der Philosophie

Seit Sokrates die Philosophie von der Spekulation über die gegenständliche Welt auf die Betrachtung der menschlichen Lebensverhältnisse gelenkt hat, ist unter Philosophie noch etwas anderes zu verstehen, als eine bestimmte einzelne Wissenschaft oder die Gesamtheit der wissenschaftlichen Disziplinen. Fortan sind mit ihrem Namen zwei verschiedene, ungleichartige Begriffe verbunden und es gibt keinen Irrtum in der Geschichte der Philosophie, der schwerer wiegt und verhängnisvoller geworden ist, als die Verkenntung dieses Unterschiedes, zu welcher Plato den Anlaß und das Beispiel gab. Die ungehörige Verwendung einer ethischen oder ästhetischen Idee zur Erklärung der Naturvorgänge, statt zur Beurteilung und Leitung der menschlichen Handlungen und Werke, ist die Quelle und der Sinn alles Platonismus in der Philosophie, worunter wir das Be-

streben verstehen, unter Einem und auf Grund ebenderselben Prinzipien zu einer ethischen Lebensauffassung und zur Erklärung der Dinge zu gelangen. Plato hat das Gute, d. i. nach der Auffassung des Sokrates das wahrhaft und dauernd Nützliche, in ein transzendentes Wesen verwandelt und zur Ursache nicht bloß der Erkenntnis, sondern selbst des Daseins der Natur gemacht, — einen Begriff also, der seinen Ursprung im menschlichen Gemeinleben nimmt und von der Beziehung auf dasselbe losgelöst jede nachweisbare Bedeutung verliert. Aus dem Guten erklärt man nicht, nach dem Guten beurteilt man nur, aber nicht die außermenschliche Natur, sondern einzig und allein die Gesinnung und das Handeln des Menschen. Durch das Hineintragen praktischer Begriffe, namentlich des Begriffs des Zwecks, in die äußere Natur wird die Erkenntnis derselben verdorben, ja unmöglich gemacht. Die Natur (oder, wie der Metaphysiker sagt, den Grund der Natur) mit moralischen Eigenschaften ausgestattet denken, ist ein Anthropomorphismus völlig unkritischer Art, wie umgekehrt der Glaube, daß das bloß naturgemäße Leben ohne weiteres schon das sittliche sei, ein Naturalismus ist, mit welchem der Mensch seine erworbene Herrschaft über die Natur preisgibt.

Was selbst Aristoteles noch an den Naturphilosophen der vorsokratischen Zeit zu tadeln fand, daß sie vom Prinzip des Guten oder des Zwecks kaum Gebrauch gemacht hätten, muß vielmehr als ein Vorzug ihrer Denkweise vor seiner eigenen anerkannt werden. Doch ist gerade dieser scharfsinnigste Philosoph des Altertums andererseits wieder zur Unterscheidung der theoretischen von der praktischen Philosophie gelangt. Wenn er die letztere nicht als Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes gelten lassen will, weil man an sie nicht den Maßstab absoluter Schärfe der Bestimmtheit legen könne, so müssen wir seiner Auffassung, obschon aus einem anderen Grunde und mit einer gewissen Einschränkung Recht geben. Gewiß ist die Ethik nach einer Seite hin Wissenschaft. Geschichte und vergleichende Psychologie liefern ihr Stoff und Methode. Mit ihrer anderen Seite aber, mit der sie sich auf die Zukunft richtet und nicht von Tatsachen, sondern von Tendenzen handelt, nicht von dem was ist und geschieht, sondern von dem was sein und geschehen soll, ragt sie ohne Zweifel über den Rahmen einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Worts hinaus. Schon daß sie Normen

aufstellt, ist ein hinlänglicher Beweis dafür. Denn die Wissenschaft als solche kennt den Begriff der Norm und des Sollens nicht. Ihr ist das, was wir aus praktischen Gesichtspunkten des Nutzens, der Lebensfähigkeit, der Schönheit abnorm nennen, ebenso wichtig, öfters noch wichtiger als das, was der Norm entspricht. Ihre Lehrsätze können richtig verstanden niemals Gegenstand unseres moralischen und ästhetischen Beifalls oder Tadels sein. Sie sind weder sittlich noch unsittlich, sondern einfach entweder wahr oder falsch. Normen dagegen oder praktische Idealbegriffe erheben nicht so sehr auf Wahrheit, als auf Zweckmäßigkeit und Verbindlichkeit Anspruch. Sie sind nicht wahr, sie werden wahr gemacht dadurch, daß wir an sie glauben und nach ihnen handeln. Die Wahrheit gibt einem Naturgesetz noch keineswegs die Autorität eines sittlichen, denn die Autorität einer sittlichen Norm rührt ausschließlich von ihrer sozialen Bedeutung her. Nur scheinbar ist zwischen wissenschaftlichen Begriffen und praktischen Ideen ein Widerstreit möglich, wenn ihre Gebiete vermengt werden, wenn wir verkennen, daß sie verschiedenen Richtungen des Geistes angehören, verschiedenen Interessen desselben zu dienen haben.

In neuerer Zeit verrät insbesondere Hume ein klares Verständnis für die doppelte Bedeutung, den doppelten Beruf der Philosophie. „Die Wissenschaft der menschlichen Natur, erklärt er, ist von zweierlei Art, deren jede ihr eigentümliches Verdienst besitzt. Die eine betrachtet den Menschen hauptsächlich, sofern er zum Handeln bestimmt ist und in seinen Unternehmungen von Geschmack und Gefühl geleitet wird. Die zweite betrachtet ihn vorzugsweise als erkennendes Wesen, sie sucht seinen Verstand zu bilden und behandelt seine Natur als Gegenstand der Spekulation oder Wissenschaft.“ Auch die Unterscheidung, welche Kant zwischen einem „Weltbegriff“ der Philosophie und ihrem „Schulbegriff“ trifft, gehört der Sache nach hierher. Dem ersteren Begriffe zufolge soll unter Philosophie die Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft zu verstehen sein, während sie nach dem zweiten selbst eine bestimmte einzelne Erkenntnisart, nach Kant die Vernunftwissenschaft aus reinen Begriffen, ist. Diese Auffassung verliert nichts an ihrem Werte, wenn wir die Vernunftzwecke nicht für platonische Wesenheiten ansehen, die gleich wie Objekte gegeben werden könnten, was auch nicht die Meinung Kants war, sondern

sie als die idealen, in die Zukunft weisenden Aufgaben betrachten, die sich der Mensch stellen muß, wenn er das Werk der Natur mit Besonnenheit und Kunst weiterführen will. — Endlich hat in unserer Zeit Dühring scharf und treffend zwischen Philosophie als Wissenschaft und als Gesinnung unterschieden.

*7. Der Ursprung der theoretischen und der praktischen
Auffassung der Dinge*

Die theoretische Auffassung der Dinge ist schon in ihrer psychologischen Wurzel von der praktischen getrennt. Sie geht von den Empfindungen aus, die dem Bewußtsein von außen gegeben werden, während die zweite aus den Gefühlen erwächst, mit welchen das Bewußtsein nach außen zurückwirkt. Das Ziel der ersten ist das Verständnis, die Grundlage der zweiten die Wertschätzung der Erscheinungen. Wie es ohne Empfindung für uns keine Eigenschaft eines Dinges geben könnte, so könnte es ohne Gefühl keine Bedeutung eines solchen geben. Die Frage aber: was die Dinge für Sinne und Verstand sind, ist ohne Zweifel von der Frage: was sie für die Beurteilung durch unsere Gefühle bedeuten, wesentlich verschieden, und es ist gewiß etwas anderes, ob wir die Vorgänge in der Natur auf ihre letzten erkennbaren Gründe zurückzuführen haben oder aussprechen sollen, wie unser Gemüt auf dieselben zurückwirkt.

Die Wissenschaft betrachtet den Menschen, sofern er eine Wirkung der Natur, ein Resultat ihrer allgemeinen Gesetze ist; die praktische Philosophie wendet sich an ihn, sofern er eine Ursache in der Natur ist, ein Wesen, das auf Grund der Erkenntnis der Gesetze der Natur zweckmäßig auf dieselbe einzuwirken vermag. Zwar bildet die Kenntnis der menschlichen Natur, wie sie ihr von der Wissenschaft geliefert wird, ihren Ausgangspunkt, sie entdeckt aber in dieser Natur Anlagen, deren Entwicklung und Vervollkommen dem Menschen selbst anheimgegeben ist. Ihr Bereich ist daher nicht das Wirkliche, sondern das Mögliche, durch Wille und Tatkraft des Menschen erst zu Schaffende. Sie verkündet zukünftige Vollkommenheiten, die nicht wie Objekte der Theorie vorhanden sind, sondern vorhanden sein können. Das Mittel mit dem sie den Geist führt, ist nicht der Beweis, sondern die Erweckung des Glaubens an das Bessere, das der Mensch ins Dasein zu rufen hat.

Die praktische Philosophie ist die Kunstlehre des Lebens, die

wahre Teleologie, die den Begriff des Zwecks, der kein Prinzip der Erklärung der objektiven Welt, sondern der Gestaltung des bewußten Lebens ist, in seine Rechte einsetzt. Sofern die Zwecke unserem Handeln als Musterbegriffe vorschweben, nennen wir sie Ideale. Die Philosophie hat es aber von je als ihren praktischen Beruf erkannt, an den allgemein menschlichen Idealen mitzuschaffen. Sie erfüllt diesen Beruf, indem sie das Bewußtsein der idealen Bestrebungen aus einem unbestimmten und bloß gefühlsmäßigen, das leicht zur Schwärmerei führt, in ein bestimmtes und verstandesgemäßes verwandelt und mit der Einsicht und Wissenschaft des Menschen verbindet. Unter einem Philosophen hat man daher nicht bloß einen Lehrer der Wissenschaft zu verstehen, seiner praktischen Bestimmung nach ist der Philosoph, wie Kant ihn nennt, der Lehrer des Ideals. Er hat, auf dem Boden der Wissenschaft fußend, die allgemein menschlichen Interessen zu vertreten.

Die Philosophie in dieser zweiten Bedeutung des Wortes, nach welcher sie nicht selbst Wissenschaft ist, sondern neben Wissenschaft, Kunst und religiöser Gemütsfassung der Dinge eine selbstständige und eigenartige Hervorbringung des menschlichen Geistes bildet, lehrt den Menschen an die Menschheit glauben und an das Gute, das durch sie geschaffen werden soll. Sie hält ihn in diesem Glauben fest, auch gewissen falschen Konsequenzen gegenüber, die man aus der Wissenschaft gezogen hat. So widerlegt sie die fatalistische Deutung, welche dem Begriff der allgemeinen Naturgesetzlichkeit in der Regel gegeben wird, und weist den Menschen an, seine Herrschaft über die Natur zu behaupten und auszubreiten.

Die Philosophie ist ihrem doppelten Begriffe nach allgemeine Wissenschafts- und praktische Weisheitslehre.

ZWEITES KAPITEL

Über Grenzen und Voraussetzungen des Erkennens

1. Der Sinn der Aufgabe

Dem Vorhaben, die Grenzen des Erkennens zu bestimmen, wird nicht ohne Grund mit Mißtrauen begegnet. Man kann es für eine Überschätzung der bisher erzielten Ergebnisse der Wissenschaft halten oder selbst eine dem Wissen feindliche Absicht hinter ihm vermuten. Es ist daher vorzuziehen, statt von Grenzen von Voraussetzungen des Erkennens zu reden, welche zwar auch der Forschung Grenzen setzen, aber nur weil sie deren Mittel sind oder das Verfahren derselben leiten. Man kann nicht einen Beweis für Annahmen verlangen, durch welche alle Beweise geführt werden müssen.

Die Verwechslung von Voraussetzungen des Erkennens mit Grenzen desselben hat zur Behauptung einer besonderen Einrichtung des menschlichen Verstandes geführt und die Klagen über das Unvermögen unseres Verstandes, in das Wesen der Dinge einzudringen, veranlaßt. Man hielt die Sinnlichkeit fälschlich für eine Schranke des Erkennens, während sie in Wahrheit eine Erkenntnisbedingung ist, und nachdem man sich allerlei überschwängliche Begriffe von einem intuitiven, d. h. ohne Sinne anschauenden Verstande gebildet hatte, erklärte man es für eine besondere Beschränktheit des menschlichen Verstandes, daß dieser nur Erscheinungen zu erfassen vermag. Es liegt im Begriffe des Erkennens, daß Objekt und Subjekt für dasselbe auseinander treten müssen, um aufeinander bezogen werden zu können. Und woher weiß man denn so sicher, daß Erscheinungen weniger sind, als die Dinge, welche erscheinen?

Ein innerer Zwiespalt des Erkenntnisvermögens selbst, wie ihn Kant zwischen Verstand und Vernunft, die sich nach ihm wechsel-

seitig beschränken, bestehend denkt, müßte statt zur Begrenzung zur Auflösung der Erkenntnis führen. Die sogenannte Dialektik der reinen Vernunft ist jedoch kein Widerstreit der Erkenntnisfunktionen, sondern nur der Widerstreit der Wissenschaft gegen die Metaphysik.

Es gibt ohne Zweifel Grenzen der Beobachtung. Diese läßt sich nicht absolut verschärfen und auch die Hilfe der Instrumente vermag ihre Grenzen nur bis zu einem gewissen Punkte zu erweitern, aber nicht völlig aufzuheben. Die Komplikation der Bedingungen einer bestimmten einzelnen Erscheinung ferner ist in den meisten Fällen zu groß, um vollständig zerlegt werden zu können. Allein, was sich der Beobachtung entzieht, muß deshalb nicht auch dem Verstande entzogen bleiben, und keine noch so große Verwicklung in den Umständen einer Erscheinung hat den Verstand auf die Dauer gehindert, die Gesetze der Ursachen der Erscheinung zu ermitteln.

Es gibt Unterschiede in der Exaktheit des Wissens. Aber auch diese Unterschiede stehen nicht ein für alle Male fest, und übrigens könnte es uns genügen, das weniger exakte Wissen in Zusammenhang mit dem exakten gebracht zu haben, wie dies schon heute von einigen Teilen der Psychologie, welche mit der Physiologie verbunden sind, der Fall ist.

Will man nur dasjenige Wissen exakt nennen, das aus dem rechnenden und messenden Verfahren der äußeren Naturforschung hervorgeht, so müßte freilich gerade der bedeutungsvollste Teil der Erkenntnis, die innere Naturforschung, die Erkenntnis vom Menschen und seinen geistigen Hervorbringungen von dem Gebiete dieses exakten Wissens ausgeschlossen bleiben. Was nötigt uns aber, eine so beschränkte Vorstellung von Exaktheit zu bilden? Vielmehr ist Dühring im Rechte, wenn er erklärt: „Die wahre Exaktheit, also Genauigkeit in einem allgemeineren Sinne des Worts, muß sich überall schaffen lassen, wo man sich nur entschließen will, redlich das, was man weiß, von dem zu unterscheiden, was man nicht weiß, und die Art, wie und woher man etwas weiß, genau festzustellen und anzugeben.“¹ Humes Abhandlung über die menschliche Natur ist in diesem Sinne des Worts gewiß nicht weniger exakt, als irgendeine Abhandlung der theoretischen Me-

¹ Dühring, Logik und Wissenschaftstheorie. 1878. S. 324.

chanik. Wer dies verkennen wollte, würde die Mittel der Exaktheit mit dieser selbst verwechseln.

2. Die Selbstbegrenzung des wissenschaftlichen Erkennens

Das wissenschaftliche Erkennen läßt sich seine Grenzen nicht von außen bestimmen, weder durch religiöse noch durch metaphysische Systeme, die es zur Unveränderlichkeit verurteilen würden. Aber es setzt sich selbst Grenzen, indem es sich von den übrigen Auffassungsarten der Dinge unterscheidet. Die Erscheinungen sind nicht für Verstand und Wissenschaft allein gegeben, sie wirken auch auf den ästhetischen Sinn und das Gemüt, die in ihrer Weise auf sie zurückwirken. Die Welt, die uns umgibt, wird nicht durch Begriffe allein erfaßt; die Wissenschaft aber reicht so weit, als das Begreifliche an den Erscheinungen reicht, so weit als diese nach Grund und Folge zusammenhängen.

Obgleich es demnach nur solche äußere Grenzen für die Wissenschaft geben kann, welche diese sich selbst setzen muß, um Wissenschaft — nicht mehr und nicht weniger — zu sein, so könnte es immer noch innere Grenzen für sie geben, sofern es nicht möglich wäre, von einem Wissensgebiet in ein anderes überzugehen. Solche Grenzen scheinen in der Tat zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften zu bestehen. Oder kann es einen tieferen Gegensatz geben, als den zwischen mechanischem Geschehen und geistigem Handeln, zwischen Vorgängen, die nach Zahl und Maß bestimmt sind und solchen, auf die der Begriff der Größe nur noch mittelbar Anwendung findet?

Äußere und innere Erfahrung bilden ohne Zweifel, obgleich sie in einem und demselben denkenden Subjekte vereinigt sind, einen Richtungsgegensatz in der Auffassung desselben. Da aber jede Tatsache der Erfahrung das Bewußtsein einer Erscheinung ist, einer Wirkung auf Sinne und Verstand, so kann jener Gegensatz nicht auch den Inhalt des Erkennens betreffen. Die nämliche Erscheinung, z. B. die Empfindung eines Drucks, die wir als physische oder mechanische bezeichnen, sobald wir ihre der Messung (d. i. numerischen Vergleichung mit Erscheinungen derselben Art) zugängliche Seite in Betracht ziehen, heißt eine psychische, wenn sich unsere Betrachtung ihrer direkt empfundenen und gefühlten Seite zuwendet. Was wir als Reiz von der Empfindung unterscheiden und zur Außen-

welt zählen, bleibt desungeachtet eine Erscheinung, eine Wirkung auf unsere Sinne.

Die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens sind einfach der Anfang des psychologischen. Aus beiden Erkenntnisarten zusammen erwächst aber erst das vollständige Wissen, das wir von den Erscheinungen erlangen können. — Eine berühmt gewordene Rede über die Grenzen des Naturerkennens hatte eigentlich die Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Psychologie zum Gegenstande, sofern sie ausführte, daß auch eine vollkommene physiologische Kenntnis der Prozesse, die sich im Gehirn abspielen, während wir empfinden, die Empfindung selbst nicht erklären könnte, d. h. also, daß die mittelbare Kenntnis, die wir vom Gehirn als einer Erscheinung für unsere äußeren Sinne haben, seine unmittelbare nicht zu ersetzen vermag.

3. Relativität des Wesens der Dinge

Bis zum Überdruß wird die Behauptung wiederholt, daß der Verstand nicht das Wesen der Dinge erkenne. — Haben die Dinge, könnten wir dagegen fragen, auch außer dem Verstande ein Wesen? Ist nicht, was wir ihr Wesen nennen, ein Geschöpf unseres Denkens? Wir machen für die Erfahrung das Beständige und Gleichförmige in den Erscheinungen zum Wesen derselben, weil wir nur auf Grund von Beständigkeit und Gleichförmigkeit die Erscheinungen überhaupt begreifen können. Demnach ist der Begriff des Wesens zunächst ein logischer Zweckbegriff.

Um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, werden die Erscheinungen unter die Begriffe von Art und Gattung geordnet. So gewiß aber diese Begriffe Erzeugnisse unseres Verstandes sind, so gewiß ist auch das von ihnen abhängige, durch sie allein erkennbare Wesen der Dinge ein Produkt des Denkens. Je nach dem Zusammenhang, in welchen eine bestimmte Erscheinung durch das Denken gebracht wird, ändert sich auch das Wesen derselben, so daß die nämliche Erscheinung verschiedene Wesen hat. Man braucht nur an die klassifikatorischen Systeme zu denken, in denen der Einteilungsgrund das Wesen der ihm untergeordneten Objekte bestimmt. Da sich die nämliche Gruppe von Dingen in mehrfacher Weise klassifizieren läßt, so nehmen auch die Objekte selbst mit jeder neuen Einteilung ein neues Wesen an. Daß dabei sogar

negative Merkmale, die Abwesenheit gewisser Bestandteile, zum Wesen eines Gegenstandes gezählt werden, zeigt am deutlichsten die rein logische Natur des Begriffs, der mit dem Worte Wesen bezeichnet wird.

Die quantitative Übereinstimmung aufeinanderfolgender Erscheinungen bildet das Wesen ihrer ursächlichen Verknüpfung, weil nur diese Übereinstimmung dem Zusammenhang von Grund und Folge im Denken entspricht. Wir können nur durch Gleiches auf Gleiches folgern und suchen daher die Identität eines und desselben Vorganges in scheinbar verschiedenen, aufeinanderfolgenden Ereignissen nachzuweisen.¹ Der Naturwissenschaft gilt die Massenbewegung als das Wesen der materiellen Vorgänge, weil sie nur diese Bewegung ihrer Rechnung unterwerfen kann. Dieselbe Erscheinung, welche von der einen Wissenschaft als wesentlich betrachtet wird, erscheint einer zweiten als unwesentlich. So macht es für die Physiologie einen wesentlichen Unterschied aus, ob sich eine Extremität zu einer Flosse, einem Fuß oder einer Hand entwickelt hat; für die Abstammungslehre ist dieser Unterschied ohne wesentliche Bedeutung; sie führt auf Grund der vergleichenden Morphologie und Entwicklungsgeschichte den Nachweis der Homologie oder Wesensgleichheit der Flosse eines Haies, des Hufes eines Pferdes und der Hand des Menschen. So ist das Wesen nicht bloß ein logischer, sondern zugleich ein relativer Begriff.

Wenn also selbst das Wesen der empirischen Begriffe, deren Inhalt durch Erfahrung gegeben ist, in gewissem Sinne erst von uns gemacht wird, so muß dies um so sicherer von den Begriffen der Fall sein, welche die Tätigkeit unseres Verstandes, oder, sagen wir, um jede psychologische Terminologie zu vermeiden, die allgemeinen Verhältnisse des Gedachten zum Ausdruck bringen. Das Wesen dieser Begriffe muß sich vollständig erkennen lassen. Von allem, was zu unserer Kenntnis gelangt, ist es gerade das „Intelligible“, wohinter der Metaphysiker wer weiß was für Geheimnisse sucht, von dem wir notwendig eine erschöpfende Einsicht gewinnen, während das „Sensible“ vielleicht immer nur annäherungsweise zu erkennen sein wird, weil das vollständige Verständnis einer bestimmten einzelnen Erscheinung das Verständnis einer sehr großen,

¹ So Axel Harnack in seinem sehr beachtenswerten Vortrag: *Naturforschung und Naturphilosophie*. Leipzig, 1885. S. 25.

praktisch genommen unendlichen Zahl der übrigen Erscheinungen voraussetzt. Was uns gegeben wird, kennen wir nur soweit, als es gegeben wird und in der Art und Weise, wie es die Sinne rührt, was wir aber selbst zur gegebenen Erscheinung hinzudenken, um sie in eine einheitliche Erfahrung zu verbinden, muß sich eben daher auch vollständig erkennen lassen. Was die Materie an sich selber sein mag, d. h. von den Empfindungen abgesehen, durch die wir die Materie allein kennen und von ihrem Dasein wissen, ist unerforschlich, wie auch die Nachfrage danach im Grunde müßig ist. Was die Substanz an sich oder ihrem Wesen nach sei, muß deshalb vollständig zu erkennen sein, weil ihr Begriff gänzlich im Verstande erzeugt wird. Etwas, z. B. den Körper als Substanz denken, heißt den Begriff dieses Etwas als Subjekt aller darauf bezüglichen Urteile gebrauchen, es seinem Dasein nach von unserer Vorstellung unabhängig erklären und in Rücksicht auf die veränderlichen Umstände, in die es eintritt oder eintreten kann, als beharrlich und mit sich selbst einerlei voraussetzen. In diesen Verhältnisbestimmungen besteht das ganze Wesen des Begriffs, den wir als Substanz bezeichnen.

Erst das Denken also schafft den Unterschied von wesentlich und unwesentlich, wie es auch den Unterschied von notwendig und zufällig schafft. Nicht die Dinge selbst, unsere Begriffe von den Dingen haben ein Wesen im eigentlichen Sinne des Wortes. Wir können daher behaupten, daß uns nichts von ihnen bekannter sein kann, als eben ihr Wesen.

4. „Erscheinung“ und „Ding an sich“

Das Wesen der Dinge ist unerforschlich. Gewiß, wenn man das Unerforschliche von den Dingen ihr Wesen nennen will. Soll aber diese Behauptung einer Wertvergleichung zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen dem, was uns von den Dingen bekannt und dem, was uns von ihnen nicht bekannt ist, Ausdruck geben, so hätte sie nicht den mindesten Grund zu ihrer Bestätigung anzuführen, weil es offenbar ist, daß man unbekannte Dinge nicht mit den allein bekannten Erscheinungen, sondern immer nur diese unter sich vergleichen kann. Der Mensch ist aus subjektiven Gründen geneigt, das Unbekannte zu überschätzen, ihm den Vorzug vor dem Bekannten zu geben. Sein praktisches Ungenügen an der Wirk-

lichkeit nimmt auf seine theoretische Betrachtung derselben Einfluß. Es hat nicht bloß einen seiner edelsten Triebe, sein Streben nach fortschreitender Vervollkommenung, wiederholt irregeleitet, sondern auch seinen Geist zu metaphysischen Dichtungen einer überwirklichen Welt inspiriert.

Aus dem, was der Erscheinung zugrunde liegt, also in Abstraktion von dieser gedacht, eigentlich weniger als sinnlich ist, machte Kant, hierin den Spuren Platons und der Eleaten folgend, ein übersinnliches Ding, ein Noumenon, und gab diesem problematischen Gegenstand, wie er selber ihn nannte, einen ebenso problematischen nämlich intuitiven Verstand zum Korrelate. Der bekannte diskursive Verstand ist nach ihm zwar befähigt bis zum Begriffe eines Dings an sich vorzudringen, weil er die wahrgenommenen Dinge als Erscheinungen zu erfassen vermag, er hat aber nicht das Vermögen mit eigenen Mitteln diesen Begriff näher zu bestimmen; die Bestimmung desselben übernimmt vielmehr die Vernunft mit ihren Ideen, vor allem mit der Idee eines allerrealsten Wesens.¹ Dadurch verwandelte Kant das Ding an sich, das verständigerweise nur als das Korrelat der Erscheinungen aufzufassen ist und als solches durch die Erscheinungen auch zu erkennen sein muß, in eine Art höheren Wesens, in ein Noumenon. — Übrigens ist es bekanntlich nicht die theoretische Vernunft, welche diese Amphibolie der Begriffe begeht, sondern die praktische, die, wie Kant glaubt, dieser Vertauschung bedarf, um für ihre Postulate, anders ausgedrückt: ihre Hoffnungen und Wünsche, das Feld frei zu machen.

Der Begriff eines Dinges an sich dient zur Anknüpfung der Erscheinung an die von unserer Vorstellung unabhängige Realität. Er ist für jeden unentbehrlich und unanfechtbar, der seine sinnlichen Vorstellungen nicht für grundlos halten will. Der Begriff von einem Noumenon dagegen ist ein praktischer Idealbegriff, mit welchem Kant in offenbarem Widerspruch mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, diesen Dingen einen höheren Wert verleiht, als ihren Erscheinungen im Bewußtsein des Men-

¹ Kants Werke (Rosenkranz) I, S. 397, wo auseinandergesetzt wird, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir „alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren und so wie er (sie?) darin stattfindet, allererst auf andere Dinge, als Dinge an sich anwenden“.

schen. Wer nicht Wünsche für Gründe nehmen will, muß diesem Werturteil Kants seine Zustimmung versagen. Wenn es sich bei einer rein theoretischen Untersuchung überhaupt um Wertbestimmungen handelte und nicht bloß um Verständnis und Begründung, so ließe sich nach allem, was wir durch Analogie folgern können, sogar umgekehrt behaupten, daß den Erscheinungen, nicht den Dingen der Vorzug gebühren müsse. Wie bewußtes Leben mehr ist als Leben, Leben mehr als Nichtleben, so muß auch die Erscheinung, welche sowohl Leben als Bewußtsein zu ihrer Voraussetzung hat, mehr bedeuten als das Ding, welches erscheint. Und die Bedeutung der Erscheinung wird sich in dem Maße steigern müssen, in welchem das zugehörige Bewußtsein eine höhere Stufe der Entwicklung erreicht. Können wir zweifeln, daß dieselbe Welt der Dinge im Bewußtsein des Menschen eine höhere Art des Daseins annimmt, daß sie in ihm einen reicheren Gehalt gewinnt, wenn wir ihre Erscheinung für dasselbe mit der Art vergleichen, in der sie sich noch dem tierischen Bewußtsein darstellen wird, da wir wissen, daß selbst in der menschlichen Auffassung der Dinge tiefe und weitgehende Unterschiede des Wertes und der Bedeutung bestehen? —

Was wir erfahren, sind die Wirkungen der Dinge auf unser Bewußtsein. Wir bleiben daher notwendig durch die Erscheinung oder Vorstellung vom eigenen Sein jedes anderen Dinges getrennt. Aber nur ein Philosoph des Absoluten, der die Dinge so vorstellen möchte, wie sie sich außer aller Vorstellung ausnehmen, kann in dieser Notwendigkeit, welche eine Bedingung des Erkennens ist, eine Schranke desselben erblicken. Die Identität von Sein und Erkennen, den Traum des Metaphysikers, ihrer Entgegensetzung vorziehen, heißt im Grunde die Bewußtlosigkeit dem Bewußtsein vorziehen. Sein und Erkennen haben nämlich wirklich in dem Augenblicke aufgehört, entgegengesetzt zu sein, in welchem das Bewußtsein in Bewußtlosigkeit übergegangen ist. Wer aus einer Ohnmacht zu sich kommt, oder aus einem traumlosen Schlafe erwacht, kommt aus dem Reich der „Dinge an sich“ her; er ist aus dem Zustande des bloßen Seins (des Seins für andere) in den des empfundenen und gewußten Seins (des Seins auch für sich selbst) übergegangen.

5. Die Korrelation von Subjekt und Objekt

Die Erscheinungen hängen zugleich von der Beschaffenheit der Sinnestätigkeit und von der Form der Reize ab, die diese Tätigkeit zur Auslösung bringen. Es kann folglich in der Erfahrung keine rein physische, aber ebensowenig eine rein geistige Tatsache gegeben sein. Die Tatsachen der Erfahrung sind psychophysische Erscheinungen. Wir können die Veränderung eines Objektes der Außenwelt durch ein zweites nur aus der Veränderung erkennen, welche gleichzeitig unsere Wahrnehmung der Objekte erfährt. Jedes Verhältnis, das wir unter den Dingen selbst als bestehend wahrnehmen oder voraussetzen, ist zunächst immer ein Verhältnis unter unseren Empfindungen. Auch die Selbstwahrnehmung (wenn dafür der Ausdruck Wahrnehmung am Platze ist) wird nur durch das Bewußtsein des Gegensatzes zu irgendeiner äußeren Wahrnehmung möglich. Die Erscheinungen, und mit diesen haben wir es in der Erfahrung allein zu tun, sind relativ, nicht bloß im allgemeinen, weil sie sich auf irgendein Bewußtsein beziehen, sondern auch in dem besonderen Sinne, daß die äußeren Erscheinungen in einem unlösbaren Verhältnis der Gegenseitigkeit zu den inneren stehen. Man nennt diese Grundtatsache des sinnlichen Bewußtseins das Prinzip der Korrelation von Objekt und Subjekt.

So groß aber ist der Hang des Geistes, abstrakte Verhältnisse zu personifizieren, so stark der Einfluß der früheren metaphysischen Denkart noch auf die heutige wissenschaftliche, daß man beständig gegen dieses Prinzip verstößt und bald das eine, bald das andere Moment des sinnlichen Erkennens von seinem Korrelate trennt und selbständig macht. Geben wir uns der Betrachtung der objektiven Seite der Erfahrung hin, so kommt uns ihre subjektive gleichsam außer Sicht, wir glauben an die absolute Realität von Materie und Bewegung, so wie dieselben den Sinnen erscheinen; reflektieren wir dagegen auf ihre subjektive Seite, so geraten wir leicht in den entgegengesetzten Fehler, wir schreiben den geistigen Erscheinungen eine viel größere Unmittelbarkeit und Selbständigkeit zu als sie in Wahrheit besitzen. Wir schaffen durch materialistische oder spiritualistische Hypothesen einen Gegensatz zwischen Körper und Geist, d. h. wir machen aus unseren Abstraktionen Substanzen

und stellen dann jene vergeblichen Versuche an, das Geistige aus dem Physischen abzuleiten oder das Physische aus dem Geistigen zu begreifen, was im Grunde soviel heißt, als das Subjekt aus dem Objekt, oder das Objekt aus dem Subjekt ableiten, also die Grundvoraussetzung alles Erkennens aufheben wollen.

6. Empfindung und Bewegung

Was für eine Gleichung ihr richtiger Ansatz, ist für ein metaphysisches Problem die richtige Fragestellung. Wenn die Frage aufgeworfen wird, wie aus Atomen und Atombewegungen, Empfindung und Bewußtsein hervorgehen sollen? so ist eine Antwort auf diese Frage nicht möglich, aber nur aus dem Grunde, weil sie falsch gestellt wird. Man gibt sich seltsamerweise den Anschein, als seien uns Atome früher gegeben und bekannter als die Empfindungen, so daß wir erst hinterher wer weiß wie? in den Besitz der letzteren gelangt wären. Gehen wir dagegen von dem aus, was in der Erfahrung wirklich ursprünglich gegeben ist, also dem Bewußtsein der Empfindung, um zu fragen, wie wir zur Annahme von Atomen kommen, so ist die Frage erst in ihre richtige Form gebracht und mit ihrer Stellung in dieser Form beinahe schon entschieden. Offenbar folgern wir die Existenz von Atomen aus unseren äußeren Wahrnehmungen, d. h. wir folgern dieselbe in letzter Instanz aus unseren Empfindungen. Die Annahme von Atomen zur Erklärung einer Reihe von Tatsachen in der äußeren Wahrnehmung befriedigt das Bedürfnis des Verstandes, eine möglichst große Anzahl von Erscheinungen aus ein und demselben Begriffe abzuleiten. Auch der Grund, weshalb wir zur Erklärung äußerer Vorgänge an Atome und nicht mit Leibniz an Monaden denken, ist ganz verständlich. Die Naturwissenschaft muß von den Beschaffenheiten in der Wahrnehmung, soweit es angeht, abstrahieren, sie kann nur das Formale und Gleichartige in derselben berücksichtigen, weil sich nur Größen der gleichen Art ihrem rechnenden Verfahren unterziehen lassen. Daher gelten ihr alle Qualitäten nur als Zeichen für Quantitäten. Sie substituiert dem wirklichen Körper mit seinen von uns empfundenen Beschaffenheiten einen idealen oder abstrakten Körper, der in ihrem Kalkül die Stelle des ersteren vertritt. Sie braucht daher diesen Prozeß ihrer Abstraktion bloß rückgängig zu machen um sooft sie will

von den Atomen wieder zur Empfindung, von der abstrakten oder reduzierten zur vollständigen Erscheinung zu gelangen.

So groß aber ist die Macht der Gewohnheit, daß sie, wie Hume bemerkt, die Stärke eines ursprünglichen Eindrucks zu gewinnen vermag. Nur die beständige Gewohnheit des Naturforschers, an Atome zu denken, läßt seinem Geist diese Reste seines eigenen, abstrahierenden Verfahrens für wirklich erscheinen, als die Empfindungen, aus denen er sie doch abgeleitet hat. Er scheint zu vergessen, daß die Existenz von Atomen bezweifelt werden kann und bezweifelt wird, die der Empfindungen aber gewiß ist. Und gesetzt, die Annahme von Atomen stünde im Widerspruch mit der Tatsache der Empfindung, so müßte sie ebensolange geändert werden, bis sie mit dieser Tatsache vereinbar geworden ist. In Wahrheit aber macht nur der Glaube an die absolute Existenz von Atomen die Begreiflichkeit der Existenz von Empfindungen unmöglich. Wer die Atome für Dinge an sich hält, die Empfindungen für die Wirkungen dieser Dinge, schafft zwischen der Ursache und deren Wirkungen einen Gegensatz, der allerdings durch keine Vorstellung wieder zu vermitteln ist. Kein Wunder, wenn er dann den Zusammenhang beider für unerforschlich erklärt, wenn er denselben, statt wie es richtig wäre, für die Grenze seiner Methode, für eine Grenze des Erkennens überhaupt ausgibt.

In der lückenlosen Verkettung der Bewegungen, wie sie das geistige Auge des Naturforschers verfolgt, findet die Empfindung offenbar keine Stelle. Sie ist weder selbst Bewegung, noch läßt sie sich als ein bloßer Nebenerfolg von Bewegung vorstellen. Dem Naturforscher muß daher der Ausgangspunkt seiner Betrachtung, die Grundlage für alle seine Folgerungen, ja für die Kenntnis der Bewegung selbst: die Empfindung, als etwas erscheinen, was im Grunde gar nicht existieren sollte, — vorausgesetzt nur, daß dann noch eine Naturwissenschaft existieren könnte. Was zwingt ihn aber, den Fuß ins Transzendente zu setzen und Materie und Bewegung für absolut real zu halten, die so wie sie von uns vorgestellt werden, d. i. auf Sinne und Verstand wirken, auch außer der Vorstellung vorhanden sein sollen? Stellt er sich aber auf den unstreitig richtigen Standpunkt, den kritischen, wonach alle Erscheinung nur relativ zu unserer Wahrnehmung stattfindet: so hört auch seine Frage auf, eine metaphysische Rätselfrage zu sein. Er erkennt

dann, daß auch die Bewegung, so wie er sie anschaut, eine Erscheinung ist, und findet es selbstverständlich, daß man die Empfindung nicht aus abstrakten Vorstellungen, zu denen die Vorstellung von Atomen gehört, ableiten kann.

7. Wirkliche und mögliche Erscheinungen für die äußeren Sinne

Man hat die Empfindungen als Zeichen für gewisse Vorgänge im Objekte erklärt, die man sich ausschließlich in Bewegungen eines an sich eigenschaftslosen Substrates, eines Körpers überhaupt, bestehend denkt. Wenn alle Empfindungen bloße Zeichen sein sollen, so fragt es sich, wie wir zur Kenntnis des Bezeichneten selbst gelangen? In Wahrheit ist die eine Empfindung das Zeichen für die andere, mit ihr verbundene, oder unmittelbar auf sie folgende, die aus einem Qualitätenkreise abgeleitete Vorstellung das Zeichen für eine Vorstellung, die aus einem anderen Qualitätenkreise, einem anderen Sinnesgebiet, abgeleitet wird. Was wir hiebei als das Zeichen, was als die bezeichnete Sache ansehen wollen, hängt zum Teile wenigstens vom Standpunkte unserer Betrachtung ab. Ein Wesen, das ebenso vorwiegend in Geruchsvorstellungen dächte, wie wir in Vorstellungen des Tastsinns und des Gesichts, würde die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten anders treffen als Locke sie getroffen hat. Für dieses Wesen müßten, wenn es fähig wäre zu reflektieren, die Gerüche als die wesentlichen Eigenschaften der Dinge selbst erscheinen, Ausdehnung, Gestalt und Bewegung dagegen als Wirkungen der Dinge auf sein sinnliches Bewußtsein. Im Grunde sind alle physikalischen Gesetze die Gesetze unserer Empfindungen: sie sind die erfahrungsgemäß beständigen, gleichförmigen Bedingungen, unter denen wir bestimmte Empfindungen erlangen. Jede physische Tatsache ist das Zeichen für eine bestimmte, aber einem anderen Qualitätenkreise angehörige psychische Tatsache. Bei unseren wissenschaftlichen Untersuchungen der Natur lassen wir diesen Umstand in der Regel außer acht und beschäftigen uns mit den Zeichen für die Empfindungen allein. Es ist aber zweifellos, daß eine rein physische Tatsache nur ein Gebilde unserer Abstraktion ist. Oder glaubt man im Ernste, bei der Erforschung der äußeren Natur Nerv und Gehirn ausschalten zu können? Nur am Leit-

faden der Empfindungen erlangen wir überhaupt Kenntniss von der Außenwelt, und was als wirklich gelten soll, muß mit einer Empfindung zusammenhängen. Hypothesen, die wir uns von den Vorgängen in der Außenwelt bilden, verifizieren heißt ihren Zusammenhang mit der Empfindung und direkten Wahrnehmung nachweisen.

Zu der Außenwelt, die wir allein durch unsere Empfindungen kennen, gehört auch das Gehirn, das wir sehen und untersuchen. Es ist nur als Erscheinung für ein zweites Gehirn, welches sieht und untersucht, gegeben. Wenn also der Physiologe die Empfindungen als bloße Begleiterscheinungen gewisser Vorgänge im Gehirn betrachten will, so ist der Psychologe seinerseits im Rechte, diese Betrachtung umzukehren, und vielmehr jene Prozesse im Gehirn für Begleiterscheinungen der Empfindungen zu erklären. Beide Auffassungen sind gleich wahr, sie drücken eine und dieselbe Tatsache von verschiedener Seite aus. Nur müssen wir uns hüten, daraus sofort auf einen Parallelismus zwischen Bewegung und Empfindung zu schließen. Die Bewegung ist eine von den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen unserer Empfindungen abgeleitete Vorstellung, und man kann nicht das Abgeleitete mit dem (in der Erscheinung) Ursprünglichen in Parallele bringen.

Beobachten wollen, was die Bewegung an sich selber sei, heißt verlangen, sie ohne Sinne beobachten zu können. Dem Tastsinn, der ihren Antrieb fühlt, stellt sich die Bewegung in ganz anderer Beschaffenheit dar, als dem Gesichtssinne, der ihren räumlichen Spuren folgt. Was wir von ihr mit dem einen und mit dem anderen Sinne wahrnehmen, ist nicht die Art und Weise, wie ein bewegtes Objekt es anfängt oder bewirkt, von einem Orte des Raumes zu einem zweiten überzugehen, noch streng genommen dieser Übergang selbst, sondern die Tatsache, daß es zu dem zweiten Orte übergegangen ist. Wir nehmen wahr, daß ein Gegenstand im folgenden Augenblick ein neues Verhältnis zu den relativ konstanten räumlichen Empfindungen, wie sie das Gesichtsfeld besetzen oder den Tastsinn erregen, angenommen hat. Die Kontinuität aber, die wir der Bewegung zuschreiben, ist eine Ergänzung ihrer Vorstellung, sofern wir dieselbe auf den absoluten Raum und die absolute Zeit beziehen, d. i. mit der Gesamtheit unserer äußeren Erfahrungen in Zusammenhang bringen.

Wenn wir zur Erklärung der wahrgenommenen Vorgänge Bewegungen annehmen, die sich der direkten Wahrnehmung entziehen, so treten wir damit keineswegs aus aller Verbindung mit der wirklichen Anschauung oder Erscheinung heraus. Wir denken uns jene Bewegungen als mögliche Erscheinungen für unsere äußeren Sinne, d. h. wir fahren fort in der Auffassungsweise dieser Sinne auch über die Grenzen ihrer direkten Wahrnehmung hinaus vorzustellen. Auch die Atome, die Träger jener unsichtbaren Bewegungen, stellen wir uns als mögliche Objekte für den Tastsinn und das Gesicht vor. Wir statten sie mit der Eigenschaft der Undurchdringlichkeit aus, die eine Empfindung des Tastsinns ist, wir geben ihnen Ausdehnung und Gestalt, und beziehen dadurch ihre Vorstellung auf den Gesichtssinn; kurz, wir denken sie uns so, wie sie erscheinen würden, wenn wir sie mit Hilfe dieser beiden Sinne wahrnehmen könnten. Und wenn wir die Abstraktion von unserer Anschauung noch weitertreiben und die Atome auf mathematische Punkte reduziert denken, so müssen wir doch der Vorstellung ihrer Bewegung in Gedanken unser Gesichtsfeld zugrunde legen. Der leere Raum, den wir bei konsequenter Durchführung der atomistischen Hypothese anzunehmen haben, ist nämlich nichts anderes als unser ideelles Gesichtsfeld, auf welches wir in letzter Instanz die Vorstellung jedes räumlichen Abstandes beziehen müssen. — Auch die abstraktesten Vorstellungen also, deren sich die Physik und die Chemie zu ihren Erklärungen bedienen, sind immer noch Vorstellungen eventueller psycho-physischer Erscheinungen, die als solche zur Anschauungsart unserer Sinne in Beziehung stehen und aus wirklichen Anschauungen der Sinne hergeleitet sind.

8. Kritik des naturwissenschaftlichen Bildes der Außenwelt

Wenn wir einmal den Glauben an die absolute Realität der Atome und der Atombewegungen aufgegeben haben — und wir müssen ihn aufgeben, sobald wir die Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, die Relativität der Erscheinung in Erwägung ziehen —, so verschwindet auch der größte Teil jener Schwierigkeiten, die man in der Frage nach dem Zusammenhang der physischen und der psychischen Erscheinungen gesucht hat. Wir werden fortan diesen Zusammenhang empirisch erforschen, statt ihn metaphysisch,

es sei durch die materialistische oder die spiritualistische Hypothese zu deuten. Statt eine Grenze des Erkennens zu konstatieren, wo keine ist, werden wir unsere Begriffe von der Natur der sinnlichen Erkenntnis berichtigen.

Ein und derselbe, seiner Beschaffenheit nach unbekannte Vorgang, der als Ton empfunden wird, sobald er auf das Gehör wirkt, erscheint als Bewegung, wenn er mit Tastsinn und Gesicht in Verbindung tritt oder in Gedanken auf diese Sinne bezogen wird. Er ist an sich selbst sowenig Bewegung, als er an sich Ton ist. Er wird das eine oder das andere erst in seiner wirklichen oder vorgestellten Beziehung auf die zugehörigen Sinne. Wenn man als die Ursachen einer Tonempfindung die Schwingungen eines Körpers bezeichnet, die sich durch ein Medium zu den inneren Teilen des Ohrs und von da zu gewissen mit Akustikuszusammenhängen verbundenen Rindenbezirken des Gehirns fortgepflanzt haben, so betrachten wir diesen Vorgang, ohne seine Realität im geringsten in Zweifel zu ziehen, nicht als die eigentliche Ursache der Tonempfindung als solcher. Er ist die Erscheinung dieser Ursache, so wie sich dieselbe in ihrem äußeren Teile dem Gesichtssinne darstellt, wenn wir eine Stimmgabel ihre Schwingungen aufzeichnen lassen, und wie sie sich demselben in allen ihren Teilen darstellen würde, wenn wir den Vorgang in seinem ganzen Verlauf bis zu den Endstationen ebenso mit dem Auge verfolgen könnten, wie wir ihn mit der Vorstellung verfolgen. Und was von der Empfindung des Tones gilt, gilt in analoger Weise von den Empfindungen des Geruchs, des Geschmacks, der Temperatur; ja es gilt von den qualitativen Eindrücken der äußeren Sinne selbst, von Farbe, Glätte, Härte usw. Keine dieser Empfindungen hat eine Bewegung zur eigentlichen Ursache ihrer Beschaffenheit, sondern eine gewisse unbekannte Qualität der Reize. Wir setzen aber in Gedanken an die Stelle dieser unbekannten Ursachen Bewegungen, d. i. Vorstellungen der äußeren Sinne, um uns dieselben gegenständlich zu machen und sie der Messung und Berechnung unterziehen zu können. Wenn wir also sagen, daß den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, daß ihnen Vorgänge entsprechen, welche den äußeren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Vorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die

Erscheinungswelt hinein, weil nichts was die Sinne wahrnehmen, ein Ding an sich oder die Handlung eines solchen Dinges sein kann.

Während wir bei allen anderen Empfindungen ihre Beziehung auf die zugehörigen Sinne nicht leicht außer acht lassen, während wir geneigt sind, sie dieser Beziehung wegen sogar für etwas ausschließlich Subjektives anzusehen; vergessen wir bei den räumlichen Empfindungen von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit und der aus Verhältnissen derselben abgeleiteten Vorstellung von Bewegung regelmäßig, daß auch sie nur für die entsprechenden Sinne, also den Tastsinn und das Gesicht, vorhanden sein können, wie ein Ton für das Gehör, die Wärme für das Gefühl vorhanden ist. Der Grund davon ist leicht zu entdecken. Wir bilden aus den räumlichen Empfindungen die Vorstellung der Objekte und weil eine Vorstellung in der Tat fortbesteht, auch nachdem die Wahrnehmung selbst aufgehört hat, das Bewußtsein zu erregen, so schreiben wir jenen Empfindungen irrthümlich ein von aller Beziehung zu unserer Wahrnehmung unabhängiges Dasein zu. Es ist aber gewiß eine seltsame und inkonsequente Theorie, welche behauptet, daß zwar alle übrigen Empfindungen nur die Art und Weise zu erkennen geben, wie die Dinge auf die Sinne wirken, die Empfindungen von Solidität und Ausdehnung aber, und die aus ihnen abgeleiteten Vorstellungen, die Dinge so offenbaren sollen, wie sie abgesehen von ihrer Wirkung auf Tastsinn und Gesicht, also an sich selber sind. Diese Lockesche Philosophie ist noch immer die Philosophie, zu der sich die Naturwissenschaft bekennt. — In der Beschaffenheit einer Empfindung kann nichts schlechthin subjektiv und nichts rein objektiv sein, nur das Gefühl, womit der empfundene Inhalt das Bewußtsein erregt, ist das entschieden Subjektive der Empfindung.

Die Eindrücke des Gesichts und des Tastsinns zeichnen sich durch ihre verhältnismäßige Beständigkeit, ihre unmittelbare Beziehung zur Raumwahrnehmung, die ersteren überdies durch ihre relative Reinheit von Gefühlen vor den Empfindungen der übrigen Sinne aus. Sie sind daher in weit höherem Grade als diese geeignet zu Repräsentanten der von uns unabhängigen Wirklichkeit zu dienen und durch ihre Ordnung und Verkettung die Verhältnisse dieser Wirklichkeit nachzubilden. Wir bezeichnen demgemäß die aus ihnen

gebildeten Wahrnehmungen selbst als Dinge, den Inhalt dieser Wahrnehmungen als Eigenschaften der Dinge, während wir die Beschaffenheiten, die uns die übrigen Sinne zu erkennen geben, lieber als Wirkungen der Dinge bezeichnen; obschon in Wahrheit Ausdehnung und Bewegung ebenso Erscheinungen, d. h. Wirkungen der Dinge auf unsere Sinne sind, wie Farbe und Geschmack. Die objektive Welt besteht für uns aus wirklichen und möglichen Wahrnehmungen des Tastsinns und des Gesichts, aus Masse, Kraft und Bewegung, nicht aus Tönen, Gerüchen usf., weil wir nur das objektiv nennen, was durch die beiden Raumsinne empfunden und in der Vorstellungsweise derselben gedacht wird. Bei der wissenschaftlichen Ausführung dieses Weltbildes lassen wir überdies noch, soweit als möglich, die spezifischen Erregungen der genannten Sinne, also Farbe, Glätte, Härte usw. unberücksichtigt. Erst entkleiden wir die Außenwelt von jeder Beschaffenheit, und finden es hinterher unbegreiflich, wie sie durch das bloße Hinzutreten von Empfindung solche Beschaffenheiten annehmen, wie es möglich sein soll, aus rein quantitativen Differenzen qualitative abzuleiten. Die richtige Antwort ist, daß wir diese Unbegreiflichkeit soeben selber gemacht haben. Erwägen wir ferner, daß die Abstraktion von den Empfindungen niemals vollständig durchgeführt werden kann, solange wir noch Gegenstände denken, daß auch die Bewegung keine rein formale, sondern immer noch eine spezifische Sinnesvorstellung ist; so enthüllt sich uns das ganze Geheimnis, das man in dem Verhältnis von Bewegung und Empfindung gesucht hat, als die sehr bekannte, unstreitig richtige Tatsache, daß Sehen und Tasten etwas anderes ist als Hören und Riechen, die Tatsache, daß wir verschiedene Sinne haben und es nicht angeht, die Beschaffenheiten des einen Sinnes aus denen des anderen abzuleiten. Einen Ton aus einer Bewegung ableiten wollen, heißt, eine Gehörsempfindung aus einer Gesichtsvorstellung ableiten wollen.

9. Empfindung und Entwicklungslehre

Unsere Ideen von Abstammung und Entwicklung in der organischen Natur machen zwar die Folgerung unvermeidlich, daß sich auch die spezifische Erregbarkeit der Sinne stufenweise entwickelt haben muß. Dieser Gedanke eines gemeinschaftlichen Ursprungs der Sinne findet in der embryonalen Differenzierung

derselben aus dem Ektoderm, in der äußerst verschiedenen Abstufung des Baues eines und desselben Sinnesorganes, z. B. des Auges, in dem Fehlen spezifischer Sinne bei niederen Tieren usw. seine Bestätigung — und er kann, wie ich glaube, von psychologischer Seite durch die merkwürdige Tatsache unterstützt werden, daß noch heute zwischen den Qualitäten der verschiedenen Sinne ihrer Ungleichartigkeit ungeachtet eine gewisse Verwandtschaft besteht. Daß wir von hohen und tiefen und wohl auch von scharfen und breiten Tönen, sowie von warmen und kalten Farben reden, weist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf den Tast- und Temperatursinn als den eigentlichen Grundsinn hin. Vergebens aber werden wir versuchen, uns eine deutliche Vorstellung von der Abstammung der spezifischen Qualitäten aus einem noch undifferenzierten Anfangszustand des Empfindens zu bilden.

Wir kennen die Beschaffenheiten der Reize nicht, die jene Qualitäten zur Folge hatten. So lange ein Nerv (oder das homologe Organ eines Nerven) für Licht nicht empfänglich gemacht war, konnte selbstverständlich auch eine Lichtempfindung nicht vorhanden gewesen sein. Der Hergang aber, der zur Ausbildung der spezifischen Erregbarkeit des Optikus geführt hat, ist uns seiner inneren Beschaffenheit nach unerforschlich, weil die Beschaffenheit des Reizes vor und außer der Empfindung unbekannt ist. — Wir können die Außenwelt nicht anders wahrnehmen als mit Hilfe der ausgebildeten Sinne, die wir haben, und Vorstellungen von der Differenzierung der Sinne selbst nicht anders erlangen als in der Auffassungsweise der differenzierten.

Die Entstehung der Empfindung kann kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein, weil die Erfahrung mit der Empfindung beginnt. Es lassen sich immer nur die Bedingungen für die Empfindung eines Sinnes durch Wahrnehmungen eines andern erforschen: die Bedingungen für eine Gehörsempfindung, z. B. durch Wahrnehmungen des Gesichts. Man wird darin keine Ableitung der Empfindung selbst erblicken können. Eine solche Ableitung stellt sich uns vielmehr als eine unmögliche Aufgabe heraus, weil es in der Erfahrung nichts Ursprünglicheres gibt als die Empfindung. Wir wissen, daß die Empfindung entsteht, aber wir können uns nicht vorstellen, wie sie entsteht, weil jede Vorstellung, auch die der Bewegung, Empfindungen zu ihrem Inhalte oder ihrer Voraussetzung hat.

Es wäre jedoch nicht richtig, die Empfindung, weil sie das inhaltliche Element unseres Wissens ist, für schlechthin einfach zu erklären. Sie ist nicht allein das Bewußtsein, einen Inhalt bloß zu haben, sondern immer zugleich das Bewußtsein, durch den empfundenen Inhalt affiziert zu werden. Durch das Gefühl, womit sie das Bewußtsein erregt, gibt sich die Empfindung als etwas kund, das nicht ausschließlich aus uns stammt. Und nicht bloß die einzelnen Empfindungen für sich genommen, auch ihre bestimmten Verhältnisse der Gleichzeitigkeit und Folge üben auf das Bewußtsein einen Zwang aus, welcher beweist, daß sich die Empfindungen nach einer Realität außer uns richten, so daß wir durch sie und ihre Verhältnisse eine mittelbare Erkenntnis der Dinge selbst erlangen. Die sinnliche Erkenntnis ist die Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge durch die Verhältnisse der Empfindungen der Dinge.¹

10. Zur Theorie des reinen Bewußtseins

Das Bewußtsein als solches ist ebensowenig einer Erklärung zugänglich, wie die Empfindung, die seinen inhaltlichen Grundbestandteil bildet. Auch läßt es sich von dieser nicht absondern. Eine Empfindung, deren wir uns nicht länger bewußt sind, hört damit auf, Empfindung zu sein. Ein Bewußtsein, das sich nicht, es sei direkt oder mittelbar, auf irgendeine Empfindung bezieht, ist der bloße Gedanke des Bewußtseins, den wir zwar mit dem Worte Ich bezeichnen und dessen Form wir in der Vereinigung der Empfindungen nachweisen, aber nicht für sich vorstellen können.

¹ Kant, der gelegentlich auf diese Bedeutung der Empfindung und empirischen Anschauung für das Erkennen hinweist, hatte sich mit derselben deshalb nicht eingehender zu beschäftigen, weil er eine Kritik der reinen, keine Theorie der empirischen Erkenntnis bezweckte. Man darf ihm also verständigerweise keinen Vorwurf daraus machen, daß er die synthetischen Urteile durch Erfahrung nicht näher untersucht hat. Von dem Vorwurfe aber, die reine Erkenntnis überschätzt zu haben, ist Kant allerdings nicht freizusprechen. Es ist mir immer aufgefallen, daß mit der Widerlegung der Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich durch reine Anschauung und reines Denken, nicht auch die Möglichkeit ihrer Erkenntnis durch empirische Anschauung und empirisches Denken widerlegt ist. Aus der Unmöglichkeit der ersteren (metaphysischen) Erkenntnis darf nicht ohne weiteres die der zweiten gefolgert werden, und der Satz von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich ist nur mit der Einschränkung gültig: durch bloße Vernunft.

Jede Erklärung, die man von dem Bewußtsein überhaupt geben wollte, müßte dasselbe offenbar zur Voraussetzung haben. Oder, wie denkt man sich eine Erklärung, die nicht durch das Bewußtsein und für dasselbe erfolgt? — Um die Bedeutung dieses Satzes zu verstehen, haben wir das Bewußtsein überhaupt, die bloße Form der Apperzeption, von dem empirischen Selbstbewußtsein, das Kant den innern Sinn nennt, zu unterscheiden. Dieses empirische Selbstbewußtsein hat eine Geschichte und eine Vorgeschichte. Es erfährt eine individuelle Entwicklung und Rückbildung und wird durch Zeiten der Bewußtlosigkeit unterbrochen. Es ist daher Gegenstand einer psychologischen und psychogenetischen Betrachtung, die es aus seinen Bedingungen erklärt, seiner Entwicklung nachgeht. Dabei bleibt aber die Form des Bewußtseins überhaupt, das reine Ich, immer zugrunde liegend, als der Punkt von dem alle Erklärung ausgeht und auf den sie sich beziehen muß, und der daher nicht selbst zu erklären ist.

Das Bewußtsein als solches beobachten und erforschen wollen, hieße es ja dieser Absicht entgegen in ein Objekt für ein zweites, gleichsam tiefer liegendes Bewußtsein verwandeln. Es entzieht sich somit dem Gedanken, der es ergreifen, der Beobachtung, die es wie einen Gegenstand festhalten möchte. Es ist die Form aller Erscheinungen und kann als solche nicht zugleich eine einzelne, bestimmte Erscheinung sein. Allerdings weiß der Mensch, daß er denkt; er hat das Bewußtsein seines Wissens. Aber dies bedeutet entweder, daß er sich von dem Ablauf seiner Gedanken affiziert fühlt und die Verhältnisse derselben zu Objekten seines Bewußtseins machen kann, also die Fähigkeit der Reflexion besitzt, oder das Wissen von seinem Denken ist von dem Denken selbst nicht verschieden. Schon daß wir die Verdoppelung des Wissens (das Wissen vom Wissen) ins Unendliche fortgesetzt denken können, ohne damit im geringsten von der Stelle zu rücken, zeigt, daß wir es dabei gar nicht mit einem wahren Prozesse zu tun haben, weil das Ziel, das wir mit diesem erreichen wollen, der Ausgangspunkt selbst ist, auf dem wir von vornherein stehen. Daß wir denken, lehrt Kant, ist keine Erfahrung, sondern die Bedingung, unter der allein Erfahrung möglich ist.¹

Dieses reine oder formale Bewußtsein, welches durch das alle

¹ Kants Werke (Rosenkranz) XI., S. 262, II., S. 276.

unsere Vorstellungen regierende Wort: Ich ausgedrückt wird, umschließt gleichsam allen Inhalt der Erfahrung. In ihm treffen die beiden entgegengesetzten Richtungen der Erfahrung zusammen. Daher verbindet derselbe Zusammenhang, der unser Fühlen und Streben, unser Denken und Wollen verknüpft, auch die Gesamtheit unserer äußeren Erfahrungen. Auch sie bildet ein einziges, einheitliches Bewußtsein, das wir in Gedanken über die gegenwärtige Wahrnehmung der körperlichen Natur, ja über unser persönliches Dasein hinaus in die Vergangenheit und in die Zukunft erstrecken. Die Einheit und Einzigkeit des Seins, der Satz, den Dühring an die Spitze seiner Weltschematik stellt, ist die Folge der Einheit und Einzigkeit des Bewußtseins, das die Welt denkt.

Seiner bloßen Form nach betrachtet ist das Bewußtsein überall als identisch vorauszusetzen, da das schlechthin Einfache überall und jederzeit sich selbst gleich und einerlei sein muß. So ist jeder mathematische Punkt dem Begriffe nach mit jedem andern notwendig identisch — ein Satz, der, wie ich glaube, sogar mehr als ein bloßes Gleichnis enthält. Wo immer also der Gedanke: Ich entsteht, da muß auch derselbe Ichgedanke entstehen. Das höchste Bewußtsein kann von dem niedersten in dieser Hinsicht nicht verschieden sein. Der Gedanke: Ich ist mithin zugleich der individuellste und der allgemeinste, den wir haben können. Er verknüpft und vermittelt das Einzelne und Besondere mit dem Allgemeinen. — Sollen wir uns einen Begriff von einem einfachen Elemente, einem Atom, bilden, so legen wir der Vorstellung desselben in Gedanken die einfache Einheit unseres Ich zugrunde. Daher die Neigung, die Atomistik in eine Monadologie umzuwandeln. Wenn wir ferner etwas auf allgemeingültige Weise denken, oder zu denken glauben, so sind wir uns bewußt, es so zu denken, wie es von jedem andern Ich gedacht wird. Mein Ich vertritt dabei die Stelle des „Wir“, das individuelle die Stelle des allgemeinen Ich. — In der Einheit unseres Bewußtseins haben wir den Typus und die Voraussetzung für jede empirische Einheit, es sei der Welt oder eines einzelnen Dinges. Daher trägt jede besondere Form der Erfahrung, jedes Gesetz der Erscheinungen, das Gepräge der einheitlichen Natur unseres Denkens an sich. Gesetze der Natur in der genaueren Bedeutung des Worts gibt es sogar nur für den Verstand, der die Natur denkt. Erst der Verstand macht die Be-

ständigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen zur allgemeinen Prämisse und damit zum Gesetze für seine Schlußfolgerungen, — und außer dem Verstande von Gesetzen der Natur reden heißt in einen logischen Anthropomorphismus verfallen, der nicht weniger grundlos ist als der teleologische.¹

Ohne Zweifel ist der Gedanke der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur durch die Beobachtung veranlaßt worden, wie er ja auch durch die Beobachtung immer von neuem bestätigt werden muß. Ohne empirische Regelmäßigkeit könnte es auch nicht den strengen Begriff der Gesetzmäßigkeit geben, der Verstand wäre ohne sie, mit Kant zu reden, ein totes, ihm selber unbekanntes Vermögen geblieben. Andererseits reicht aber die bloße Regelmäßigkeit nicht aus, um den Begriff der Gesetzmäßigkeit vollständig zu ergeben. Dieser Begriff kann nicht einfach nur aus der Beobachtung der Natur geschöpft werden, denn die Natur zeigt neben regelmäßigen auch scheinbar unregelmäßige Folgen. Er wird vielmehr durch Reflexion über unser Denken entdeckt und auf die Natur übertragen. Daher bezeichneten die Alten eben dasselbe, was wir als Gesetz bezeichnen, als den Logos der Dinge. Wurden die Erscheinungen der Natur im Zeitalter des Animismus und der Mythologie nach dem Typus des Willens interpretiert, so werden sie in dem der Philosophie und Wissenschaft logisch und mathematisch interpretiert, oder, wie wir sagen, aus Gesetzen erklärt. Das Objektive des Gesetzes ist die allgemeine Tatsache, die seinen Inhalt bildet, das Subjektive und Formale die Bedeutung dieser Tatsache als eines Gesetzes für unsere Schlüsse.

Wir entdecken nur solche Gesetze in der Natur, die wir in gewissem Sinne selbst in die Natur legen. Bei unseren wissenschaftlichen Erklärungen führen wir die Gesetze in Gestalt von Annahmen ein, die durch die Erscheinungen näher bestimmt werden, statt daß wir sie direkt aus diesen ableiten, wie es der Fall sein müßte, wenn der reine Empirismus im Rechte wäre. Die bloße Wahrnehmung zeigt uns niemals vollkommen gleiche Fälle. Wir gehen daher von der sinnlichen Erfahrung zur intellektuellen über, — und machen in Gedanken und durch das Experiment die Fälle gleich, um das logische Postulat der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens zu erproben.

¹ Die nähere Ausführung s. unten im II. Buch.

Es genügt, an das Erhaltungsprinzip von Materie und Kraft und die Geschichte seiner Ermittlung zu denken, um uns zu überzeugen, daß sich in den Grundsätzen der objektiven Wissenschaft zugleich mit den allgemeinen Verhältnissen oder Gesetzen der Erscheinungen die einheitliche Form unseres Denkens widerspiegeln muß. Nur weil wir uns selbst in allem Wandel der inneren Erscheinungen als eben dasselbe Ich wissen, ist es uns möglich, Materie und Kraft in allem Wechsel der äußeren Vorgänge als beharrlich und mit sich selbst einerlei zu denken. Das Erhaltungsprinzip hat außer seiner empirischen noch eine allgemein logische Bedeutung, und in dieser Bedeutung war es bereits den Alten bekannt, welche dasselbe ihrer Naturbetrachtung als Axiom voranstellten. Aber auch noch heute kann ein strenges Denken den axiomatischen Teil des Prinzips für den empirischen Beweis desselben nicht völlig entbehren, wie genau auch immer die Mittel der Beobachtung und Messung geworden sein mögen. Denn der experimentelle Beweis wäre ohne den verbindenden Gedanken, den das Axiom ausdrückt, nicht vollkommen schlüssig. Wenn der Chemiker das H und O, die aus der Analyse des Wassers austreten, für ebendasselbe H und O erklärt, welche zuvor in die Synthese eingetreten sind, so kann sich seine Überzeugung nicht auf die beobachtete Übereinstimmung der Gewichte allein stützen. Seine Gewichtsbestimmungen in einem früheren und in einem späteren Falle sind zeitlich voneinander getrennte und sofern verschiedene Wahrnehmungen. Die bloße Erfahrung lehrt ihn immer nur die Übereinstimmung verschiedener Wahrnehmungen kennen, nicht die Identität der Objekte selbst und sein Glaube an diese Identität, dem er mit dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Materie Ausdruck gibt, kann sich daher nicht auf bloße Erfahrung berufen. Wie wollte man ferner die Behauptung widerlegen, daß die sichtbare Bewegung, die als solche verschwindet, wirklich vernichtet, die unsichtbare, die als Wärme empfunden wird, aus nichts entstanden sei, wenn nicht die Unmöglichkeit von Schöpfung und Vernichtung oder, was dasselbe ist, die Notwendigkeit, das Reale in seiner Totalität genommen, als beharrlich und mit sich selber einerlei zu denken, von vornherein und für alle Erfahrung feststünde?

Es gibt keine absolute Kontinuität der Wahrnehmungen. Ich kann aus Wahrnehmung allein nie mit Sicherheit erkennen, welche Er-

scheinung wirklich an die Stelle einer andern getreten und noch viel weniger, daß sie trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit mit dieser andern in gewisser Hinsicht identisch ist, was ich voraussetzen muß, sooft ich einen kausalen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen annehme. Jede Wahrnehmung ist von der andern zeitlich isoliert und bildet sofern eine neue für sich bestehende Tatsache. Der stetige Zusammenhang unter den Wahrnehmungen, ihre Beziehung auf ein und dasselbe Objekt können nicht selbst wahrgenommen werden. Sie müssen also aus der Einheit des Denkens stammen —, der Grundvoraussetzung für Erfahrung und Wissenschaft und ebendaher einer Grenze der Forschung.

DRITTES KAPITEL

Über Ursprung und Begriff der Erfahrung

1. *Empirismus und Nativismus*

Unter Empirismus und Nativismus werden zwei entgegengesetzte Theorien des Ursprungs der Begriffe verstanden, deren Streit geschlichtet zu haben sich erst die entwicklungsgeschichtliche Psychologie unserer Tage zum Verdienste rechnet. Dieser Anspruch ist auch berechtigt, soweit es sich um die Sinnestätigkeiten und deren Anpassung an die Verhältnisse der äußeren Erscheinungen handelt. Was man früher nur aus angeborenen Begriffen oder durch die Annahme unbewußter Schlüsse erklären konnte, läßt sich heute als Ergebnis der Anpassung und Auslese, der Vererbung und Entwicklung begreifen. Die Fähigkeit des zweckmäßigen Gebrauchs der Sinne wird ohne Zweifel dem Individuum angeboren. Die individuelle Erfahrung und Übung kann diese Fähigkeit zwar steigern und weiter ausbilden, aber nicht erzeugen. Die Korrespondenz der Netzhautpunkte, die Akkommodation der Linse in Nähe und Ferne, die Konvergenzstellung der Augenachsen sind Eigenschaften und Fähigkeiten des Auges, welche nicht direkt unter dem Einfluß des Willens stehen. Wir schließen daraus, daß sie auch ursprünglich nicht durch Willensakte erlangt sein können. Das Gegenteil behaupten hieße sich auf eine unbekannte Kraft des Bewußtseins berufen. Zwischen den korrespondierenden Punkten der Netzhäute besteht nach Hering eine angeborene funktionelle Beziehung, die wie die teilweise Kreuzung der Optikusfasern im Chiasma und das Vorkommen korrespondierender Lähmungen der Netzhäute beweisen, auf anatomischer Grundlage beruht.¹ Die Physiologie kennt diese der Erfahrung vorausgehende Synergie

¹ Handbuch der Physiologie von Hermann, II. 1, S. 365.

der beiden Augen, sie gibt derselben Ausdruck, indem sie bei ihrer Erklärung der Gesichtswahrnehmungen von dem einen Doppelaugen ausgeht. Annehmen, daß die Korrespondenz der Retinapunkte, die Stellung der Sehachsen, die Ausmessung des Gesichtsfeldes erst durch individuelle Erfahrung mit Hilfe unbewußter Schlüsse des Verstandes erworben werden, heißt den unbewußten Geistestätigkeiten, deren Existenz mehr als fraglich ist, zumuten, was keine bewußte zu leisten vermöchte. Der Nativismus des Kausalitätsprinzipes, den man zur Erklärung der Sinneswahrnehmungen angenommen hat, ist entbehrlich geworden, seit Darwin in der Auslese im Kampf ums Dasein ein Prinzip mechanischer Anpassung entdeckt hat. Statt die erstaunlichen Fähigkeiten des Auges aus individueller Erfahrung abzuleiten oder durch die Summation der Erfahrungen sämtlicher Vorfahren des Individuums zu erklären, dürfen wir dieselben unbedenklich der natürlichen Zuchtwahl zuschreiben. Die Ausbildung der Sinnesfunktionen bis zu ihrer vollkommenen Anpassung an die Bedürfnisse und äußeren Verhältnisse eines Lebewesens, ist für dessen Erhaltung von so entscheidender Wichtigkeit, daß sie unter der fortwährenden, genauesten Kontrolle der Selektion stehen muß, welche sorgfältig auch die kleinste vorteilhafte Abänderung aufbewahrt und deren akkumulative Wirkung alles, was Absicht und Erfahrung zu leisten vermöchten, unendlich übertrifft. Von gewissen Erscheinungen in der Natur, zu denen auch die Funktionen unserer Sinne gehören, kann man sagen, daß sie zu weise seien, um intelligent sein zu können, also mechanisch sein müssen.

Auch die scheinbaren Mängel in der Sinnestätigkeit werden nur aus dem mechanischen Ursprung der letzteren verständlich. Die Vollkommenheit der Sinneswerkzeuge und ihrer Funktionen ist, als Anpassungsergebnis, auf die Lebensweise des Tieres beschränkt; sie ist keine absolute oder abstrakte, sondern eine relative, konkrete Vollkommenheit. Und wenn das Auge, wie Helmholtz zeigte, nichts weniger als ein fehlerfreies optisches Instrument ist, so haben wir zu bedenken, daß es nicht als ein solches geplant war und außerdem weit mehr ist als ein Instrument, nämlich ein lebendes Organ, das alle Funktionen eines solchen, Wachstum, Ernährung, Erhaltung zu versorgen hat. Die mechanische Anpassung erklärt ferner das Vorkommen sogenannter Sinnestäuschungen. Wären die Sinnes-

täuschungen wirklich unbewußte Fehlschlüsse von der Majorität der Fälle auf den Ausnahmefall, wobei wir die gewöhnliche Stellung des Organes (von der wir doch in der Wahrnehmung selbst nichts bemerken) und die regelmäßigen Ursachen (die wir erst durch die Vergleichen der Wahrnehmungen entdecken) voraussetzen sollen, so müßten sie auch durch richtige Schlüsse zu beseitigen oder wenigstens zu modifizieren sein. Bekanntlich bleibt die richtige Einsicht des Verstandes ohne allen Einfluß auf sie, wie es auch der Fall sein muß, wenn sie das Ergebnis mechanischer, statt psychischer Anpassung sind. Denn die mechanische Anpassung mußte eine bestimmte, die normale Stellung des Organes bevorzugen, und konnte sich nur auf die regelmäßigen Verhältnisse der Außenwelt erstrecken.

Zwar lassen sich, wie namentlich Helmholtz gezeigt hat, die Wahrnehmungsprozesse in die Form kausaler Schlußfolgerungen kleiden. Und wir bedienen uns auch dieser Einkleidung sooft wir ihre Resultate mitteilen oder die Gültigkeit derselben in einzelnen Fällen erweisen wollen. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß sie durch solche Folgerungen auch gewonnen werden, oder (mit Berücksichtigung der Vererbung) wenigstens ursprünglich gewonnen worden sind. Die Übereinstimmung in den Resultaten ist kein Beweis für die Übereinstimmung der Prozesse. Wie wir die Wahrnehmungsvorgänge als unbewußte Kausalitätsschlüsse beschreiben können, so können wir ja auch sämtliche Anpassungsergebnisse in der Natur teleologisch beschreiben. Niemand aber glaubt heute noch, das daraus allein schon auf das wirkliche Vorhandensein von Absicht und Zwecken in der Natur geschlossen werden darf. Dasselbe Argument also, das wir gegenwärtig allgemein gegen die Annahme von Zwecken in der Außenwelt gebrauchen, richtet sich auch gegen die Behauptung unbewußter Schlüsse. Wäre es überhaupt erlaubt, zu schließen, daß alles, was wir in Denkbestimmungen zerlegen können, auch ursprünglich aus einem Denken hervorgegangen sein müsse, so könnte man am Ende noch behaupten, daß sämtliche Naturvorgänge die Resultate eines Denkprozesses seien, namentlich aber durch ihren Mechanismus sachliche oder objektivierte Logik beweisen, was gewiß ebenso nur eine reine Analogie, ein metaphorischer Ausdruck wäre, wie wenn man umgekehrt die Logik für subjektivierte Mechanik erklären wollte.

Der Nativismus, den wir auf Grund der Abstammungslehre anzunehmen haben, ist ein physiologischer, nicht ein psychologischer Nativismus. Der Erfahrung des Individuums geht die Anpassung seiner Sinne an die Außenwelt voran, — soweit diese Anpassung für die Lebensbedürfnisse in Betracht kommt.

2. Fortsetzung. Empirismus und Nativismus

Damit ist eine hauptsächliche Schwierigkeit des psychologischen Empirismus: die Erklärung der Wahrnehmung aus individueller Erfahrung gehoben. Wir dürfen aber daraus nicht ohne weiteres auf die Richtigkeit dieser Theorie in allen übrigen Punkten schließen, so wenig wir behaupten wollen, daß ihr Gegenteil der psychologische Nativismus ausschließlich im Rechte sei.

Einen reinen Empirismus der Entstehung der Begriffe hat nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Locke, sondern erst Condillac gelehrt, der die Begriffe lediglich als umgewandelte Empfindungen betrachtet; wie einen vollständigen Nativismus, oder richtiger: einen spontanen Evolutionismus nicht Descartes und noch weniger Kant, sondern Leibniz behauptet hat. Nach Leibniz gehen alle, auch die empirischen Begriffe, aus der Tätigkeit des Geistes allein, aus dem sich selbst angebornen Verstande hervor. Diese Theorie ist nur die Konsequenz einer metaphysischen Grundanschauung, nach welcher das Wesen der Substanz in der Kraft, die Tätigkeit der Kraft in ihrer Selbstentwicklung bestehen und eine reale Wechselwirkung unter den Substanzen, mithin auch eine wirkliche Affektion der Sinne durch Eindrücke von außen unmöglich sein soll.

Da es Begriffe gibt, für welche in der sinnlichen Erfahrung kein Vorbild anzutreffen ist, so muß es auch angeborene Fähigkeiten des Verstandes geben. Denn woher anders sollten jene Begriffe entstanden sein? In diesem Sinne lehrte Descartes angeborene Begriffe, ohne jedoch diesen Ausdruck in seiner wörtlichen Bedeutung zu verstehen. Nur das Vermögen des Geistes, unabhängig von der äußeren Erfahrung und dennoch ohne Willkür zu gewissen Begriffen zu gelangen, muß, wie er glaubt, als angeboren betrachtet werden. Descartes vergleicht dieses angeborene Vermögen mit der ererbten Neigung, gewisse moralische Eigenschaften zu entwickeln und der Anlage für eine bestimmte körperliche Beschaffenheit, z. B. eine gewisse Krankheit, womit er dasselbe mit der physiologischen

Vererbung in Parallele bringt. Zur Bestätigung seiner nativistischen Theorie weist er auf die mathematischen, insbesondere die geometrischen Begriffe hin — und auch Locke sieht sich genötigt, zur Erklärung dieser Begriffe gewisse Verstandesprozesse anzunehmen, durch welche die einfachen, sinnlichen Ideen von Ausdehnung und Dauer modifiziert werden. Der Gegensatz zwischen Descartes und Locke betrifft also nicht die allgemeine Behauptung oder Bestreitung angeborener Fähigkeiten des Verstandes, sondern nur die Art und den Umfang, in welchen diese Fähigkeiten angeboren sein sollen. Während der Verstand nach Descartes eine gewisse Konstitution besitzt, die mit der ererbten Konstitution des Körpers verglichen werden kann und aus der mit innerer Notwendigkeit auch ohne Zutun der äußeren Erfahrung bestimmte Begriffe hervorgehen sollen, hat er nach Locke nur das allgemeine Vermögen, Begriffe zu erwerben, aber keine bestimmte Richtung dieses Vermögens, welche diesem vielmehr erst durch Eindrücke des äußeren und inneren Sinnes gegeben wird.

In der Verwerfung angeborener Vorstellungen stimmt Kant mit Locke überein, sucht aber im Unterschied von diesem die Wertschätzung der sinnlichen Erkenntnisfaktoren: der Empfindung und empirischen Anschauung, auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Ohne mit Leibniz anzunehmen, daß die Begriffe auch ihrem Inhalte nach aus der Selbsttätigkeit des Verstandes entspringen, lehrt er, daß die Form jedes Begriffs, die Einheit des Mannigfaltigen, nicht durch Eindrücke gegeben sein kann, sondern durch den Verstand gedacht werden muß. Und wenn er daraus die Folgerung zieht, daß durch Reflexion auf diese Tätigkeit des Verstandes reine Begriffe entstehen, so schränkt er diese Folgerung durch die Bemerkung ein, daß solche Begriffe für sich genommen noch keine Erkenntnis ergeben. Sie sind ohne Anschauung leer, bloße Formen des Denkens, wie Anschauungen ohne sie blind, d. h. nicht zur Einheit des Bewußtseins verknüpft sind. Die Erfahrung ist das Produkt des Verstandes in die Sinne, die Tätigkeit des Verstandes eine gleich ursprüngliche, ebenso unentbehrliche Quelle der Erfahrung wie die Empfänglichkeit der Sinne.

Das Wahre, womit diese Theorie in der Tat die einseitigen Standpunkte des Lockeschen Empirismus und des Leibnizschen Evolutionismus vereinigt hat und sich beiden überlegen erweist, liegt in

der Anerkennung einer aktiven Seite des Bewußtseins neben seiner passiven, in Kants Worten in der Verbindung der Spontaneität des Verstandes mit der Rezeptivität des Gemütes. Affektion der Sinne und Funktion des Denkens wirken in jeder Erkenntnis zusammen. Es gehen weder, wie Locke lehrte, Eindrücke der Sinne den Begriffen des Verstandes vorher, noch werden die Begriffe, wie Leibniz behauptet, von selbst ohne wirkliche Affektion der Sinne erzeugt.

Man darf diese Theorie, welche den reinen Empirismus der Entstehung der Vorstellungen widerlegt, darum nicht als eine nativistische bezeichnen. Denn nicht darauf legt sie das Gewicht, daß die Spontaneität des Verstandes dem Individuum angeboren wird, sondern darauf, daß dem Bewußtsein die Spontaneität ebenso wesentlich ist, wie die Rezeptivität, m. a. W., daß es ihm ebenso wesentlich ist auf die Eindrücke zu reagieren, als Eindrücke zu empfangen. Daraus folgt aber, daß schon in der Empfindung ein Akt des Bewußtseins eingeschlossen sein muß, daß die Empfindung nicht der rein passive, schlechthin gegebene Stoff der Erkenntnis sein kann, wofür sie freilich Kant selbst auszugeben scheint.

Der reine Empirismus, gleichviel ob die Begriffe in jedem individuellen Leben von neuem erworben, oder nach entwicklungsgeschichtlicher Ansicht dem Individuum gegenwärtig angeboren werden sollen, ist eine Hypothese, welche weder durch die Psychologie noch durch die Physiologie des Erkennens bestätigt wird. Wie die erstere eine aktive und eine passive Seite des Bewußtseins unterscheidet, so weist die zweite außer den sensorischen und in Verbindung mit diesen motorischen Funktionen des Zerebrospinalsystems nach. Beide Wissenschaften drücken sonach von verschiedener Seite denselben Tatbestand aus. Die erste Empfindung, die irgendein Lebewesen erlangte, setzte so gut wie jede, die gegenwärtig erlangt wird, zu ihrer Entstehung außer der Sensibilität oder Reizbarkeit die Aktivität des Bewußtseins voraus.

3. Zur Theorie der Wahrnehmung

Nachdem der Standpunkt, den wir in der Frage des Ursprungs der Vorstellungen einzunehmen haben, gesichert ist, prüfen wir zunächst eine weitverbreitete und angesehene Theorie der sinnlichen Wahrnehmung. Weiterhin soll dann zwischen bloßer Wahrnehmung und Erfahrung eine Unterscheidung eingeführt werden, aus der

hervorgeht, daß erst der Mensch eine Erfahrung im eigentlichen Sinne des Wortes erlangt, also die Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen, wobei diese letzteren als Erscheinungen der Objekte erfaßt werden.

Man erklärt die Hypothese eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache für unvermeidlich, um die Wahrnehmung der Außenwelt und die Projektion der Empfindungen, ihre (angebliche) Verlegung in den Raum verständlich zu machen. Schopenhauer und Helmholtz erblicken in der Notwendigkeit, diese Annahme zu machen, zugleich den Beweis, daß die Kausalität eine angeborene Funktion des Verstandes sei. Mit Unrecht aber beruft sich der letztere für diese Auffassung auf Kant. Fürs erste nämlich bedeuten Angeborensein und Apriorität nicht dasselbe. Was von der Kausalität nach Kant, der angeborene Vorstellungen verwirft, wirklich, angeboren, richtiger: dem Verstande eigentümlich ist, ist nicht der Begriff selbst, sondern die Fähigkeit, diesen Begriff, der (wie Hume gezeigt hatte) in den sinnlichen Erscheinungen nicht liegt, dennoch der Beurteilung derselben zugrunde zu legen. Anschauungen der Sinne finden nach Kant auch ohne Funktionen des Denkens statt, aus einer dieser Funktionen aber in ihrer Anwendung auf die Erscheinung geht nach ihm der Kausalitätsbegriff hervor, als ein Gesetz — nicht der Wahrnehmung, sondern der Erfahrung. Zweitens bekämpft gerade Kant in den Paralogismen ausdrücklich die Hypothese, daß die äußere Wahrnehmung erst durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache zustande komme, indem er zeigt, daß sie ebenso unmittelbar ist wie die innere.

Indem der Verstand vermöge der ihm angeborenen Kausalitätsfunktion die Empfindung auf eine Ursache bezieht, schafft er nach Schopenhauers Berkeleyscher Grundansicht die Objekte, während er sie nach Helmholtz durch unbewußte Schlüsse bloß erkennt. Beide Denker aber stimmen in der Ansicht überein, daß die Empfindungen zunächst als etwas rein Subjektives gegeben seien, so daß es eines besonderen Aktes des Verstandes bedarf, sie in Elemente einer objektiven Anschauung umzuwandeln. Die Empfindung ist nach der Meinung des Philosophen ein so dumpfes, einseitiges und ärmliches Ding, daß aus ihr allein die Anschauung nicht hervorgehen könne. Sie ist uns, wie der Physiologe behauptet, ursprünglich nur als Nervenenerregung bekannt. Und doch zeigt gerade

Schopenhauer in seiner (von der falschen Grundannahme abgesehen) höchst verdienstlichen Theorie der sinnlichen Erkenntnis sehr eingehend, wie der Verstand zum Aufbau der Anschauung „alle, auch die minutiösesten Data“ benutzt, die ihm von den Sinnen geliefert werden! Die Empfindung kann also so einseitig und ärmlich nicht sein, wofür sie Schopenhauer ausgeben möchte. Was aber die Behauptung des Physiologen anlangt, so kann dieselbe unmöglich dahin zu verstehen sein, daß wir uns der Empfindungen ursprünglich als der Erregungen unserer Nerven bewußt werden, da wir ja keine angeborene Kenntnis der Nerven und des Gehirns besitzen. Augenscheinlich wird hier ein Ergebnis erst der wissenschaftlichen Reflexion in den Vorgang des Empfindens selbst verlegt. Auch der Physiologe kennt die Empfindungen unmittelbar nicht als Erregungen seiner Nerven, sie sind ihm als die Bestandteile der Wahrnehmung gegeben, und durch Wahrnehmungen allein, also auf Grund der Empfindungen, gelangt er überhaupt erst zur Kenntnis der Existenz von Nerven.

Ich muß die Annahme einer ursprünglich reinen Subjektivität der Empfindungen bestreiten, sie drückt, wie ich glaube, so ziemlich das Gegenteil des wahren Sachverhaltes aus. Soll die Empfindung als etwas bewußt werden, das ausschließlich dem Subjekte angehört, so muß zugleich mit ihr auch der Begriff von etwas Objektivem vorhanden sein, da man sich eines Inhaltes als eines rein subjektiven nur dadurch bewußt werden kann, daß man ihn in Gegensatz zu etwas Objektivem bringt. Wo aber wäre dieses Objektive anzutreffen, wenn nicht wieder in Empfindungen unserer äußeren Sinne? Und soll wirklich die Distinktion dessen, was im Gegebenen der Wahrnehmung subjektiv ist, von dem, was in der Anschauung objektiv ist, und nicht vielmehr der Mangel der Fähigkeit, an der Empfindung die objektive und subjektive Seite zu unterscheiden, die Anfangslage des sinnlichen Bewußtseins kennzeichnen?

Beobachten wir das Betragen neugeborener Tiere, so verrät uns dasselbe nichts davon, daß sich die Tiere ihrer Empfindungen zunächst als rein subjektiver Erregungen bewußt werden. Wir werden weit eher geneigt sein, die erstaunliche Sicherheit, mit der sie ihre Empfindungen verwerten, und die eine Wirkung von Anpassung und Vererbung ist, aus einer angeborenen Anschauung zu erklären. Aber auch die Art und Weise, wie neugeborene Kinder auf Sinnes-

reize hin reagieren, zwingt uns nicht zur Annahme einer ausschließlichen Subjektivität der frühesten Empfindungen des Menschen. Zur Empfindung ist der Trieb nach Bewegung gesellt, durch welche neue Empfindungen erlangt werden. Eine konstante Gruppe von Empfindungen, die mit jeder Bewegung verbunden und überdies durch ihre Gefühlsbetonung ausgezeichnet ist, muß sich für das kindliche Bewußtsein allmählich aus der Gesamtheit der übrigen, mehr oder minder wechselnden Gruppen hervorheben. An dem Doppelgefühl bei der Berührung von Teilen des eigenen Leibes im Gegensatz zu dem einfachen bei der Berührung eines fremden Körpers, an dem aktiven Gefühl, daß die Selbstbewegung der eigenen Gliedmaßen begleitet, im Gegensatz zu dem passiven ihres bloßen Bewegtwerdens — lernt das Kind, den eigenen Leib von der übrigen Außenwelt unterscheiden; und in derselben Zeit, in der es nach Schopenhauer nur mit Hilfe eines unbewußten Kausalitätsbegriffes verständig geworden sein soll, hat es dies Ziel ohne denselben durch lauter bewußte Wahrnehmungen erreicht. Statt von einer anfänglichen reinen Subjektivität der Empfindung auszugehen, welche nicht besteht, und nach einer Erklärung zu suchen, wie sie objektive Bedeutung erlangt haben könne, hat man umgekehrt mit der Objektivität, welche die Empfindung für das sinnliche Erkennen besitzt, zu beginnen und zu zeigen, wie sie dagegen für das reflektierende Erkennen die Bedeutung einer Wirkung des Objektes annehmen kann, also die unmittelbare Objektivität mit einer mittelbaren vertauscht.

Unter „exzentrischer“ Empfindung versteht man die Tatsache, daß wir die Empfindung nicht dort wahrnehmen, wo sie entsteht. Die Bilder des Gesichts erscheinen uns außerhalb des Auges ganz vom Leibe losgelöst, während die Tastempfindungen, obgleich sie im Gehirn ausgelöst werden, an der Peripherie unseres Körpers wahrgenommen werden.¹ Außer dieser Lokalisation der Empfindungen scheinen insbesondere mit den Gesichtseindrücken noch weitere Veränderungen vor sich gegangen zu sein, ehe sie zur Anschauung geworden sind. Der doppelt empfangene Eindruck wird im allgemeinen einfach empfunden, das verkehrt auf die Netz-

¹ Berühren wir jedoch einen Gegenstand mit einem Stäbchen, so erlangen wir zwei Tastempfindungen, von denen nur die eine mit unserem Leibe verbunden bleibt, während die andere an das Ende des Stäbchens projiziert wird.

haut geworfene Bild stets aufrecht gesehen. Da wir aber von diesen Umwandlungen unserer Eindrücke direkt nichts erfahren, so scheinen freilich die unbewußten Schlüsse aushelfen zu müssen, wenn man nicht etwa mit Sergi an einen rekurrierenden Nervenstrom, „die Perzeptionswelle“, denken will.¹

Können Empfindungen überhaupt verlegt, können sie im Raume verschoben und bewegt werden, gleichwie körperliche Dinge? Lassen sich insbesondere die räumlichen Empfindungen des Gesichts und des Tastsinns von der Raumwahrnehmung selbst trennen, so daß die Frage berechtigt wäre: wie sie wohl mit dieser Wahrnehmung in Verbindung getreten, also in den Raum hineingeraten sein mögen? Ist die sogenannte Projektion wirklich der Ausdruck einer Tatsache, die wir zu erklären hätten, und nicht bloß eine Folgerung, die aus einer Tatsache gezogen wird und falsch sein kann? Auch das Gefühl eines Schmerzes wird scheinbar verlegt. Es verschmilzt mit der Vorstellung eines Teiles unseres Körpers zu einem einheitlichen Bewußtsein und erlangt dadurch räumliche Bestimmung. Und doch kann das Gefühl, als ein schlechthin unräumlicher Zustand, nicht irgendwo im Raume vorhanden sein, oder einen Sitz in ihm haben; es kann also streng genommen auch nicht in den Raum verlegt worden sein.

Unsere Gesichtswahrnehmungen sind einfach da, wo sie erscheinen, und in der Lage und Gestalt, in welcher sie erscheinen. Der Ort ihrer direkten Empfindung läßt sich von dem Orte ihrer Wahrnehmung nicht trennen, ebensowenig als die Gesichtswahrnehmung von der Wahrnehmung der Außenwelt getrennt und diese als aus jener gefolgert betrachtet werden kann. Anschauungen der Sinne sind selbst die unmittelbaren Objekte unseres Wissens; das sinnliche Bewußtsein kennt keine weiteren Objekte außer ihnen.

Wären, wie man sich in der Regel vorstellt, die beiden Netz-

¹ Nicht erst Schopenhauer und Helmholtz, schon Alhazen nahm zur Erklärung der Gesichtswahrnehmungen, insbesondere auch der sogenannten Gesichtstäuschungen, sinnliche Schlußfolgerungen an, die er mit den logischen Schlüssen vergleicht und von denen er glaubt, daß sie unmittelbar in der Wahrnehmung, d. h. ohne Bewußtsein, daß wir schließen, zur Anwendung kommen, und vielleicht läßt sich die Hypothese unbewußter Schlüsse noch weiter zurück bis auf Ptolemäus, dessen Optik Alhazen bearbeitet hat, und die stoische Erkenntnislehre verfolgen.

hautbildchen die unmittelbaren Objekte unserer Anschauung, so bedürfte es freilich einer Reihe weiterer Prozesse, um zur Wahrnehmung der Außenwelt durch das Gesicht zu gelangen. Jene Bildchen sind aber für den Sehenden selbst nicht reelle, sondern virtuelle Bildchen. Er weiß, daß sie aus optischen Ursachen entstehen würden, wenn er seine Netzhäute sehen, d. i. zu Objekten seines Gesichtssinnes machen könnte. Als wirkliche Bildchen nimmt er sie nicht im eigenen Auge wahr, er sieht sie als solche unter geeigneten Vorkehrungen nur auf der Retina eines fremden Auges erscheinen. Die optischen Reize, welche er empfindet, sind nicht an sich selber Bilder: sie werden erst durch seinen Sehakt in Bilder verwandelt. Bilder sind die Resultate des Sehens, nicht die erste sinnliche Grundlage desselben. Kurz, Bildchen sind auf den Netzhäuten nur für denjenigen vorhanden, der die Retina eines fremden Auges sieht, oder das eigene Auge, das Werkzeug seines Sehens, sich als Objekt desselben vorstellt. — Bei den Hyperiden fehlt die Wölbung der Corneafacette, also auch das Bildchen, und doch wird niemand, äußert sich Grenacher in seinen Untersuchungen über das Arthropodenaugen, der einmal den Bau ihrer Augen gesehen und die Tiere lebend beobachtet hat, sie für blinde oder schlecht sehende Tiere erklären können.

Da wir nicht unsere Netzhäute selbst oder die Bildchen auf denselben sehen, sondern durch Erregungen der Netzhäute zu Empfindungen und damit zur Wahrnehmung gelangen, so hört auch das Einfachsehen und die sogenannte Umkehrung der Bildchen auf, ein Problem zu sein. Was doppelt empfunden wird, wird auch doppelt gesehen — wie die Möglichkeit der Doppelbilder beweist. Daß aber die Erregung korrespondierender Punkte nur je eine Empfindung liefert, läßt sich sowohl aus anatomischen Ursachen in den Leitungsverhältnissen der Optikusfasern¹, als auch und insbesondere aus einem allgemeinen psychologischen Grunde erklären. Das Bewußtsein kann vermöge der ihm wesentlichen Einheit zwei vollkommen gleiche und gleichzeitige Eindrücke nur als eine Empfindung wahrnehmen. Die Eindrücke werden sich durch die Verdoppelung zwar verstärken, sie können jedoch ihrer Gleichzeitig-

¹ Die Fasern, die von korrespondierenden Punkten ausstrahlen, kreuzen sich (beim Menschen und wahrscheinlich bei den höheren Wirbeltieren) im Chiasma und enden in der nämlichen Hirnhemisphäre.

keit und Gleichheit wegen nicht in zwei Empfindungen auseinanderreten. Da ferner der Geist, wie Romanes treffend bemerkt, kein perpendikulärer Gegenstand ist, der aufrecht hinter der Retina steht, wie ein Photograph hinter der Kamera, so nimmt er die Gesichtseindrücke nicht in der Stellung und Lage wahr, die sie auf den virtuellen Netzhautbildchen einnehmen würden, sondern in der Stellung und Lage, die die Dinge in bezug auf die Netzhäute einnehmen und welche durch Empfindungen des Tastsinns erkannt wird.¹ Als bewegliches Organ ist das Auge selbst als Tastwerkzeug aufzufassen, das bis zu einem gewissen Grade befähigt ist, die Änderung der Lage und Richtung der Bilder zu empfinden, so daß die Einordnung der letzteren in den gemeinschaftlichen Raum der Wahrnehmung von vornherein erleichtert wird.

Was man Projektion der Bilder nennt, ist also in Wirklichkeit die Assoziation derselben mit gleichzeitigen Empfindungen des Tastsinnes. Eine Wahrnehmung des Gesichts auf einen Gegenstand beziehen, heißt einfach sie auf eine gleichzeitige, wirkliche oder mögliche Wahrnehmung durch den Tastsinn beziehen. Wenn aber die Wahrnehmungen des Gesichts von unserem Leibe losgelöst scheinen, während die Wahrnehmungen durch den Tastsinn mit dem Leibe verbunden bleiben, so erklärt sich dieser Schein aus dem Umstande, daß wir beim Sehen das Auge nicht (oder doch nicht in merklichem Grade) beteiligt fühlen, wie wir die Hand fühlen, wenn sie einen Gegenstand berührt. Weil wir den Leib beim Sehakte nicht fühlen, so nehmen wir auch die Bilder des Gesichts frei von der Mitempfindung unseres Leibes wahr. Diese (relative) Reinheit von Gefühlen allein verleiht den Anschauungen des Gesichts vor den Wahrnehmungen der übrigen Sinne den Charakter reiner Objektivität, freilich aber auch einer gewissen Idealität, weshalb uns der Gesichtssinn allein noch nicht von der Wirklichkeit eines Objektes überzeugt.

Zu der unmittelbaren Wahrnehmung, welche dort ist, wo sie erscheint und daher nicht verlegt zu werden braucht, gesellen sich Vorstellungen von den Prozessen, die zur Auslösung der Empfindungen und Entstehung der Wahrnehmung führen. Diesen Prozessen weisen wir im Kontexte unserer gesamten räumlichen Erfahrung, die teils aus Wahrnehmungen, teils aus Vorstellungen be-

¹ Romanes, *Mental evolution in animals*. London 1883. p. 85.

steht, gewisse Stellen an. Wir verlegen sie ins Gehirn, und die Wissenschaft stellt sich die Aufgabe, ihren Sitz näher zu umgrenzen.¹ Während die Wahrnehmung nur den einen Ort der Bilder kennt, den Ort ihrer Erscheinung, kennt die wissenschaftliche Erfahrung überdies den Ort jener Vorgänge, deren Resultate zu unserer Wahrnehmung gelangen. Da wir ferner in Erfahrung bringen, daß sich die Lage und Gestalt der Bilder mit den räumlichen Verhältnissen der teils wahrgenommenen, teils vorgestellten Objekte nicht notwendig decken, so unterscheiden wir auch noch den wahrgenommenen Ort der Dinge, von ihrem wirklichen Ort und ihren wirklichen Ausdehnungsverhältnissen. Diese Vorstellungen verbinden wir mit der direkten Wahrnehmung selbst. Wir ergänzen den Raum, den wir anschauen, mit einem Raume, den wir uns anschaulich vorstellen, und nennen diesen vorgestellten Raum den wahren, oder wohl auch den realen Raum. Doch darf man diese Bezeichnung nicht so verstehen, daß der wahre Raum unabhängig von aller Beziehung auf den Anschauungsakt unserer räumlichen Sinne, an sich selbst existiere. Wir nennen ihn nur deshalb den wahren Raum, weil wir vermittelt seiner Vorstellung unsere sämtlichen äußeren Erfahrungen einheitlich verbinden, d. h. zur Übereinstimmung bringen. Die Orte und Verhältnisse in diesem Raume gehören ebensowohl zur Erscheinung der Dinge für das sinnliche Bewußtsein, wie die Orte und räumlichen Verhältnisse in der direkten Wahrnehmung selbst. Nur bilden jene im Unterschiede von diesen die Erscheinung der Dinge, welche mit der Gesamtheit unserer äußeren Erfahrungen übereinstimmt. So ist die wahre Gestalt und Größe der Sonne jene Gestalt und Größe derselben, die wir aus unserer gesamten Erkenntnis, nicht bloß aus der unmittelbaren Anschauung dieses Himmelskörpers herleiten, keine Gestalt und Größe „an sich“, von welcher wir nicht den mindesten Begriff haben können.

In diesen wahren oder realen Raum, dessen Vorstellung die direkte Anschauung ergänzt, werden auch die physiologischen Prozesse des Wahrnehmens selbst verlegt. Wir machen in Gedanken

¹ Das verhältnismäßig am intensivsten beteiligte, relative Rindenfeld des Gesichtssinnes ist nach Exner (Untersuchungen über die Lokalisation der Funktionen der Großhirnrinde des Menschen, Wien 1881) im Okzipitallappen zu suchen, ein absolutes Rindenfeld läßt sich für diesen Sinn nach dem genannten Forscher nicht abgrenzen.

das eigene Gehirn und die Vorgänge in demselben zu Objekten einer möglichen Anschauung, die wir in den Raum versetzen, welchen wir der Gesamtheit der äußeren Erfahrungen zugrunde legen. Wir denken uns dabei zugleich als die Dinge wahrnehmend und den Prozeß unserer Wahrnehmung beobachtend. Es ist klar, daß für das eigene, in der Anschauung begriffene Bewußtsein der Ort der Entstehung der Wahrnehmung niemals ein wirklicher, d. i. in der Anschauung gegebener, sondern immer nur ein gedachter, d. i. anschaulich vorgestellter Ort sein kann. Nur ein zweites Bewußtsein könnte diesen Ort beobachten, unter der Voraussetzung, daß es das fremde Gehirn in der Tätigkeit des Anschauens beobachten könnte. Nicht die Wahrnehmungen selbst also, sondern die Vorstellungen, die wir uns von dem Vorgang ihrer Entstehung bilden, werden verlegt; sie werden als mögliche Anschauungen in den Raum, den wir zu den wirklichen Anschauungen hinzudenken, versetzt. Eine Projektion findet daher allerdings statt, aber im umgekehrten Sinne. Sie geschieht nicht unbewußt, sondern bewußt. Sie geht nicht der Wahrnehmung als Bedingung voran, sondern wird aus ihr gefolgert. Wir brauchen uns bloß vor der Verwechslung von Leib und Gehirn „an sich“ mit der wirklichen oder möglichen Erscheinung von Leib und Gehirn zu hüten, um überzeugt zu werden, daß die Wahrnehmung selbst nicht projiziert wird, und auch gar nicht projiziert werden kann.

4. Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Wahrnehmung der Außenwelt

Es bedarf demnach keines Schlusses von der Wirkung in uns auf die Ursache außer uns, um von den Empfindungen zur Anschauung der Außenwelt zu gelangen. Die äußere Wahrnehmung ist so unmittelbar wie die Selbstwahrnehmung und zugleich mit dieser gegeben. Das Ich kann das Bewußtsein seines eigenen Daseins nur dadurch haben, daß es sich durch etwas affiziert fühlt, dessen Dasein es mithin zugleich mit seinem eigenen empfindet. Nicht bloß ihrem Begriffe nach sind Subjekt und Objekt Korrelate, sie gehören auch in der Empfindung und Wahrnehmung zusammen und lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen.

Eine Empfindung, die nicht den Trieb nach Bewegung, oder Wirkung nach außen, veranlaßt, wäre offenbar ohne Nutzen für

irgendein Lebewesen. Sie kann also nach den Prinzipien der Abstammungslehre auch nicht entwickelt worden sein. Daher ist jede Empfindung an sich selbst auf etwas Äußeres, vom empfindenden Wesen Unabhängiges bezogen. Schon das verhältnismäßig einfachste Bewußtsein vermag das Gefühl der Beschränkung, die seinem aktiven Streben von außen entgegengesetzt wird, von den Gefühlen, welche die Zustände seines eigenen Körpers reflektieren, zu unterscheiden. — Wurzelfüßer ziehen (nach der Beobachtung von Engelmann) ihre veränderlichen Scheinfüße, die ihnen als Tast- und Bewegungsorgane zugleich dienen, zusammen, sooft sie fremde Körper, und seien es auch nur die Scheinfüße eines andern Individuums ihrer Art, berühren, während die Kontraktion bei der gegenseitigen Berührung der eigenen Fortsätze regelmäßig ausbleibt. Diese niedern Tiere vermögen also bereits — und zwar sicher ohne angeborne Kausalitätsvorstellung, wahrscheinlich selbst ohne deutliches Bewußtsein vom Raume — die Außenwelt zu empfinden.

In der Tat geht die Überzeugung, daß außer uns selbst noch etwas von uns Verschiedenes existiere, nicht aus dem Denken hervor; sie stammt aus der Empfindung, beruht also auf demselben Grunde, auf dem auch die Überzeugung von unserer eigenen Existenz beruht. — Gewiß ist die Beziehung der Empfindung und Anschauung auf etwas Wirkliches, das wir fühlen, auf etwas, von dem wir bemerken, daß es auf uns wirkt, ein Akt des Bewußtseins und sofern ist alle Anschauung, aber auch schon die Empfindung intellektual. Dieser Akt kann jedoch von dem Bewußtsein der Empfindung selbst nicht abgesondert werden. Die Empfindung und Wahrnehmung hat demnach unmittelbar und an sich selbst reale Bedeutung. Dies gilt sogar von den Halluzinationen; denn man kann nicht ohne Körper und ohne Veränderung der Zustände des Körpers, welche empfunden wird, halluzinieren. Den Inhalt dieser Wahnvorstellungen und so auch der Träume bilden reelle obzwar anomal erregte Empfindungen. Man kann sich nicht einbilden, daß man empfinde.

5. Wahrnehmung und Erfahrung

Wahrnehmung und Erfahrung bedeuten nicht dasselbe. Auch ist Erfahrung weit mehr als das Ergebnis wiederholter, untereinander verknüpfter Wahrnehmungen.

Wenn man sich in der Wissenschaft der Sprache des gewöhnlichen Verkehrs bedient, so ist es oft nicht möglich, scheinbaren Widersprüchen zu entgehen. Die Erfahrung, lehrt Kant, gibt ihren Urteilen keine wahre, sondern nur komparative oder angenommene Allgemeinheit und keine andere als subjektive Notwendigkeit, die aus der Gewohnheit entspringt, ähnliche Fälle wie die bisherigen zu erwarten. Und andererseits: die Erfahrung beruht auf lauter synthetischen Sätzen a priori, die als solche allgemeingültig und notwendig sind, als ihren Grundsätzen; sie ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Diese „müssen zuvor reinen Begriffen des Verstandes subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig vorgestellt wird“. Wer sieht nicht, auch wenn es Kant nicht zum Überfluß ausdrücklich erklärt hätte, daß unter Erfahrung in diesen Sätzen ein doppelter Begriff verstanden wird: der populäre, nach welchem sie mit bloßer Wahrnehmung zusammenfällt, und ein strenger, demzufolge sie gleichbedeutend mit Erkenntnis ist? Die Erfahrung, mit welcher alle unsere Erkenntnis, wie Kant sagt, ohne Zweifel beginnt, kann nicht dieselbe Erfahrung sein, mit der sie endet, deren Möglichkeit, wie er lehrt, das Prinzip aller objektiv-gültigen Synthesis durch Begriffe ist. Wie nach Kant die „reine Anschauung“ das Prinzip der Möglichkeit der Mathematik, so ist die Erfahrung ihrem Begriffe nach das Prinzip der Möglichkeit der Naturwissenschaft. Das Faktum der Erfahrung liefert die Bestätigung für das Prinzip. Die Erfahrung in dieser zweiten, strengen Bedeutung des Worts ist nicht das Mittel, noch der bloße Stoff, sondern „der Zweck der Erkenntnis der Sinnesobjekte“ und die Methoden der Wissenschaft haben keine andere Aufgabe, noch kann es eine höhere für sie geben, als die Erfahrung vollständig zu machen. Jede Wahrnehmung und jede durch Vergleichung der Wahrnehmungen gewonnene Regel ist diesem genauen Begriffe der Erfahrung zufolge von vornherein in einem allgemeingültigen, gesetzmäßigen Zusammenhang verknüpft zu denken, sollten wir auch diesen Zusammenhang im einzelnen noch nicht kennen.

Von etwas Erfahrung haben, oder was nach Kant dasselbe bedeutet: an etwas Erfahrung machen, heißt es in allgemeingültiger

Weise erkennen, d. i. so, wie es unter den gleichen Bedingungen von jedem gleichartigen Bewußtsein erkannt wird. Erfahrung ist nicht schon die Beziehung einer Anschauung auf ihren Gegenstand: sie ist diese Beziehung auf allgemeingültige Weise.

Wenn ich etwas als Gegenstand der Erfahrung denke, so verknüpfe ich mit meiner Wahrnehmung die Vorstellung, daß dieselbe nicht bloß für mich in der augenblicklichen Lage meiner Sinne gelte, sondern unter den gleichen Umständen jederzeit für mich und jedes gleichartige Bewußtsein. Was ich als Objekt der Erfahrung betrachte, von dem setze ich eben dadurch voraus, daß es von meiner Wahrnehmung als solcher unabhängig ist. Nun ist mir aber der Gegenstand nicht außer meiner Wahrnehmung gegeben; ich kann also seiner Unabhängigkeit von derselben nur dadurch Ausdruck geben, daß ich meine Wahrnehmung zur Allgemeingültigen mache, d. i. sie auf ein gemeinschaftliches Bewußtsein und damit auf eine einzige und folglich mit sich übereinstimmende Realität beziehe. Ich denke sie also unter gleichen Bedingungen jederzeit und für jedermann in gleicher Weise stattfindend. — Selbst Halluzinationen und Traumbilder, denen kein gemeinschaftliches Objekt entspricht und die sofern subjektiv sind, erlangen objektive Bedeutung, sie treten in Zusammenhang mit der allgemeinen Erfahrung, wenn wir voraussetzen, daß sie notwendig sind, d. h. unter genau denselben Umständen jederzeit in derselben Weise erfolgen, sollte sich auch die Kombination ihrer Bedingungen kein zweites Mal auf völlig gleiche Art wiederholen. —

So ist alles in der Erfahrung, jede einzelne Erscheinung und jede Regel der Verknüpfung der Erscheinungen vermöge der Beziehung der Wahrnehmung auf ein gemeinschaftliches Bewußtsein, allgemeingültig. Und obgleich es unter den empirischen Erkenntnissen Unterschiede niederer und höherer Allgemeinheit sofern gibt, als sich in einem wissenschaftlichen Systeme die eine Erkenntnis der andern unterordnen läßt: so besteht doch hinsichtlich der aller Erfahrung als solcher wesentlichen Allgemeingültigkeit kein Unterschied zwischen einer individuellen Tatsache und einer aus Tatsachen geschöpften Regel.

6. Die Erfahrung als sozialer Begriff. Logische und psychologische Kategorien

Solange das Bedürfnis nach Mitteilung der Wahrnehmungen und der aus ihnen abgeleiteten Vorstellungen nicht erwacht ist, gibt es nur eine individuelle Anschauung und einen unbestimmten gefühlten Gegenstand derselben für ein ebenso ausschließlich individuelles Bewußtsein. Jenes Bedürfnis aber wird erst durch das Gemeinleben erweckt, es ist ein Ausfluß der sozialen, im Kampfe ums Dasein erlangten und befestigten Triebe. Erst sozial lebende Tiere durchbrechen den Bannkreis des individuellen Bewußtseins, sie erweitern dasselbe durch die psychischen Beziehungen mit ihren Genossen zu einem Gemeinschaftsbewußtsein. Damit ist erst der Boden für eine eigentliche Erfahrung, die gemeinschaftliche Erkenntnis gemeinschaftlicher Objekte, bereitet. Aber auch die bloße Tatsächlichkeit des gesellschaftlichen Lebens genügt noch nicht, um Erfahrung zu erlangen. Es muß überdies das Bewußtsein der Regeln vorhanden sein, denen das Denken in der Gemeinschaft unterworfen ist, und das, soviel wir wissen, bei keinem Tiere vorhanden ist. Wo das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit einer Anschauung fehlt, da kann auch von eigentlicher Erfahrung noch nicht die Rede sein. Daher haben auch Kinder in der ersten Periode ihrer geistigen Entwicklung keine Erfahrung. — Freilich wissen wir nicht, wie frühe schon der Einfluß des Denkverkehrs auf das kindliche Bewußtsein sich geltend zu machen beginnt, weil wir nicht wissen, wie sehr dieser Einfluß durch Vererbung unterstützt und beschleunigt werden mag. Ich bin geneigt zu glauben, daß sich zu jeder Wahrnehmung des Menschen der Trieb nach ihrer Mitteilung geselle.

Die Erfahrung ist ein sozialer, kein individual-psychologischer Begriff.¹

Aus der Mitteilung der Vorstellungen hervorgegangen und immer

¹ Schon Kant hat zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen unterschieden und das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit als das unterscheidende Merkmal der letzteren angegeben. Da sich aber nach ihm die Wahrnehmungsurteile eben derselben Kategorien hypothetisch bedienen sollen, die in den Erfahrungsurteilen kategorisch gebraucht werden, so wird die Unterscheidung beider wieder aufgehoben, oder mindestens unverständlich. Und doch hatte Kant im Begriffe der objektiven, transzendentalen Einheit des Bewußtseins den Begriff eines gemeinschaftlichen Bewußtseins entdeckt und damit auf den sozialen Faktor der Erfahrung hingewiesen.

von neuem hervorgehend, als Produkt des gemeinschaftlichen oder intersubjektiven Denkens, steht die Erfahrung notwendig unter den Gesetzen, welche dieses Denken beherrschen. Sie steht unter logischen, nicht unter psychologischen Kategorien. Während diese zur Verknüpfung der Wahrnehmungen mit dem individuellen Selbstbewußtsein dienen und sich daher unmittelbar aus der Anschauung abstrahieren lassen, sind jene die Gesetze und die Gesichtspunkte, welche den Denkverkehr regeln, im Denken der einzelnen Subjekte Übereinstimmung bewirken und somit ein gemeinschaftliches Bewußtsein derselben hervorbringen. Werden die Wahrnehmungen mit diesem Bewußtsein verbunden, werden sie als Objekte dieses Bewußtseins gedacht, so entsteht aus dieser Verbindung die Erfahrung als allgemeingültige Erkenntnis des wahrgenommenen Inhalts. Das Bewußtsein der Einheitsbegriffe des allgemeinen Denkens muß daher in irgendeinem Grade entwickelt sein, soll Erfahrung im Unterschiede von bloßer Wahrnehmung möglich sein.

In der Erfahrung hören die Wahrnehmungen auf, selbst als Dinge betrachtet zu werden, wie sie es für die unmittelbare Anschauung sind; sie werden zu Erscheinungen der Dinge, die Unterscheidung von Wahrnehmung und Gegenstand wird vollzogen, dadurch, daß die erstere auf ein Bewußtsein überhaupt bezogen, also von dem individuellen Bewußtsein unabhängig gemacht wird. Der unbestimmte gefühlte Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung, das Etwas, worauf sich die Empfindung bezieht, wird in der Erfahrung zu einem bestimmten begrifflichen Gegenstand. Und da die Wahrnehmungen, sofern sie Bestandteile der Erfahrung sein sollen, unter der Bedingung der Mitteilbarkeit der Vorstellungen stehen, so wird als das Objektive derselben nur das Begriffliche oder Formale betrachtet, das was durch sie von den Dingen außer uns erkannt wird, also die bestimmten Verhältnisse der Gleichzeitigkeit und Folge, der Lage, Gestalt und Größe der Dinge. In diesen Verhältnissen haben wir daher das rein Gegenständliche der äußeren Erfahrung anzuerkennen.

7. Ursache und Grund, Ding und Substanz als Beispiele

Die obige Unterscheidung zwischen psychologischen und logischen Kategorien soll an den beiden maßgebenden Beispielen näher erörtert werden. — Verstehe ich unter Ursächlichkeit den Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit einer Erscheinung von einer andern

und des Triebes, die wahrgenommene Veränderung meines Zustandes anschaulich zu ergänzen, so ist die Ursächlichkeit ein psychologischer Begriff. Der Begriff des Grundes der Veränderung dagegen, von welchem die Erkenntnis und der Beweis einer ursächlichen Verknüpfung abhängig sind, ist ein logischer Begriff. Er gibt einer Erscheinungsfolge, die ich wahrnehme, die Bedeutung eines Gesetzes für die Wahrnehmung überhaupt. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Fortschritt des Erkennens beruht auf der Ersetzung der Ursachen durch Gründe. — So forscht die Mechanik nicht nach der Ursache einer Beschleunigung, sondern nach dem quantitativ bestimmten Grunde derselben, und hätte J. R. Mayer in Empfindungsbegriffen über das Wesen der Kraft spekuliert, statt sein Nachdenken auf die Gründe ihrer Erscheinung zu richten, so wäre er gewiß nicht zur Entdeckung des Prinzips der Erhaltung der Energie gelangt. — Der Begriff eines Dinges, der jenen der Eigenschaften zu seinem Korrelate hat, ist eine psychologische Auffassungsform, die unmittelbar in der Anschauung selbst zur Anwendung kommt. Was sich durch seine räumliche Begrenzung und zusammenhängende Beweglichkeit der Anschauung als Ganzes darstellt, wird in derselben als Ding betrachtet. Die innere Erscheinung liefert zwar diesen Begriff nicht, doch tritt auch in ihr eine konstante Gruppe von Gefühlen als empirisches Ich den wechselnden Zuständen des Bewußtseins gegenüber. Der Begriff der Substanz hinwieder ist eine logische Kategorie. Die Möglichkeit eines Urteils beruht zunächst auf der Konstanz des Subjekts. Ich kann nicht urteilen, wenn sich das Subjekt meines Urteils beständig verändert, es sei denn, daß eben diese Veränderung das Subjekt meines Urteils sein soll, wobei ich aber, um die Veränderung denken zu können, die Vorstellung von etwas Beharrlichem zugrunde legen muß. Ich kann nicht wissen, daß mein Urteil in einem gegebenen Falle mit den Urteilen aller übrigen übereinstimme, wenn ich nicht weiß, daß sich alle diese Urteile auf ein und dasselbe Subjekt beziehen. Diese logische Notwendigkeit wird in ihrer Anwendung auf die Wahrnehmung zum Begriffe der Substanz. Das Beharrliche in der Erscheinung als das Subjekt der Erfahrungsurteile gedacht ist die Substanz in der Erscheinung. Und weil von der äußeren Erfahrung nur das, was sich der Größe nach erhält, als beharrlich erwiesen werden kann: so sind Materie und Kraft das Substantielle der äußeren Erfahrung, während für die

innere in der sich selbst gleichen, einfachen Ichform nur eine Substanz in Gedanken, nicht auch für die Anschauung gegeben ist.

8. Das Apriori der Erfahrung

Dadurch, daß die logischen Prinzipien erst im Denkverkehr zum Bewußtsein kommen, werden sie nicht auch durch denselben erst geschaffen. Sie werden vom denkenden Subjekte nicht erfunden, sondern entdeckt. In diesem Sinne gehen sie, nicht der Zeit, wohl aber der Ordnung nach, der Erfahrung voran. Sie sind das Apriori der Erfahrung; ihr Grund, nicht eine Folge von ihr.

Beginne ich mit der psychologischen Entstehung der Erfahrung, so sind das Erste Eindrücke der Sinne, durch die sich mein Bewußtsein affiziert fühlt und welche daher auf etwas, das von meinem eigenen Dasein unabhängig ist, bezogen werden. Durch die Regelmäßigkeit in der Verbindung und Aufeinanderfolge bestimmter Eindrücke, die ich das Empirisch-Allgemeine derselben nennen will, erlange ich eine praktische Erfahrung, welche aus der Erwartung ähnlicher Folgen von ähnlichen Eindrücken entspringt und zur Richtschnur meiner Handlungen wird. Nun stehe ich aber zugleich in Denkverkehr mit anderen Subjekten. Und wie ich mein Streben und Wollen mit dem Streben und Wollen der Gemeinschaft vereinige, so verbinde ich auch meine Wahrnehmung mit der Vorstellung eines gemeinschaftlichen Bewußtseins und denke dadurch das Gegenständliche in ihr als Objekt (allgemeingültigen Gegenstand) der Erfahrung. Die Bedingungen also, unter denen mein Denkverkehr mit andern steht und ein daraus hervorgehendes allgemeines Bewußtsein allein möglich ist, sind zugleich die Bedingungen, unter denen die Gegenstände der Erfahrung stehen müssen, weil der Begriff eines solchen Gegenstandes erst aus der Beziehung der Wahrnehmung, die für sich genommen jederzeit individuell ist, auf jenes allgemeine Bewußtsein entspringt.

9. Die Einheitsfunktionen des Bewußtseins und die logischen Kategorien

Die logischen Bedingungen der Erfahrung, die Kategorien der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität oder des zureichenden Grundes der Veränderung, der Zusammengehörigkeit der Erscheinungen zu einer einzigen, allumfassenden Realität oder Natur, sind

nicht, wie Kant lehrte, in einer Mehrzahl ungleichartiger Begriffe, als rein tatsächliche Einrichtung unseres Verstandes, gegeben. Sie stammen aus einem einzigen obersten Prinzip her, dem Prinzip der Einheit und Erhaltung des Bewußtseins überhaupt, und unterscheiden sich nur in der Anwendung dieses Prinzips auf die allgemeinen Verhältnisse der Anschauung. Das Ich, dessen Gedanke im individuellen Bewußtsein das allgemeine vertritt, wird sich seiner Einheit und Gleichheit mit sich selber als der Bedingung aller Erkenntnis bewußt, entweder in der Zerlegung einer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit von Eindrücken, deren Anschauungsform der Raum ist, oder in der Verbindung einer Folge von Eindrücken oder in den vereinigten Akten der Zerlegung und Verbindung, woraus der Begriff eines zusammengehörigen Ganzen der Erscheinungen entspringt. Wir können demnach eine analytische Funktion der Einheit des Bewußtseins, eine synthetische und eine zugleich analytische und synthetische unterscheiden. Mittels der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht. Dieser dritte, umfassendste Einheitsbegriff des Denkens, den man objektiv als das Prinzip der Übereinstimmung der Realität mit sich selber, als Einheit und Einzigkeit des Seins, ansprechen kann, enthält die beiden ersten Begriffe als Momente in sich. Er läßt sich gleichsam in zwei Komponenten zerlegen, deren eine in der Anwendung der Einheitsfunktion des Denkens auf die Gleichzeitigkeit, deren zweite in der Anwendung ebenderselben Funktion auf die Folge der Erscheinungen besteht.¹

Die Erfahrung steht unter dem Gesetz der Einheit des Denkens, als ihrem obersten Grundsatz. Wahrnehmung und Begriff wirken in ihr zusammen, — und zwar erhält die Erfahrung

¹ Anmerkung. Kant unterscheidet von der Kategorie noch das Schema der Kategorie, weil er Denken und Wahrnehmen trennt und reine Anschauungsformen zwischen beide schiebt. Um die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erscheinungen zu sichern, ist es jedoch nicht nötig, zu einer so gekünstelten Theorie, wie es der kantische „Schematismus“ ist, die Zuflucht zu nehmen. Vielmehr bedeuten Schema und Kategorie ein und dasselbe. Eine nicht schematisierte Kategorie ist ein unvollzogener Gedanke. — Als Mittel der Schematisierung verwendet Kant ausschließlich die allgemeine Anschauungsform: die Zeit. Es ist nicht einzusehen, warum sich dafür der Raum nicht ebensogut

durch das, was in ihr zur Empfindung und Wahrnehmung gehört: Realität, durch das Begriffliche in ihr, die Beziehung der Wahrnehmungen auf ein allgemeines Bewußtsein: Objektivität. Sie ist die zugleich reale und objektive Erkenntnis. Ihrer Idee nach sind daher Erfahrung und Wissenschaft (wenn wir darunter die Realwissenschaft, nicht formale Logik und Mathematik verstehen) nicht verschieden. Erfahrung ist die beginnende Wissenschaft, Wissenschaft die vollendete Erfahrung. Die Wissenschaft führt aus, was dem Erkennen durch den Begriff der möglichen Erfahrung vorzeichnet wird.

10. Zusammenfassung und Erläuterung

Wenn wir die Prinzipien der Erfahrung im allgemeinen voraussetzen, um sie im besondern durch die tatsächliche Verknüpfung der Erscheinungen zu beweisen, so hat man dieses Verfahren nicht als einen Zirkelbeweis anzusehen. Niemand erklärt es für einen Zirkelschluß, wenn die Physik ein Problem zuerst analytisch löst, um diese Lösung durch Einführung der empirischen Konstanten auf die wirklichen Verhältnisse anzuwenden und ihre Richtigkeit durch experimentelle Verifikation zu beweisen. Allgemein werden

eignen sollte. Die Kategorien der Substanz- und Wechselwirkung wenigstens lassen sich ohne die Raumvorstellung, die Form, in der wir die Gleichzeitigkeit anschauen, nicht schematisieren. Daher haben wir vom Ich, seiner Beharrlichkeit ungeachtet, keine schematisierte, d. i. mit möglicher Anschauung verbundene Vorstellung.

In Wahrheit aber bedürfen wir zur Anwendung der Einheitsbegriffe des Denkens in der Erfahrung und für dieselbe reiner Anschauungsformen nicht. Die Eigenschaften von Raum und Zeit, die Einheit, Stetigkeit und Unendlichkeit, die Kant zum Beweise der Apriorität ihrer Vorstellungen benutzte, um daraus die unvermeidliche Folgerung zu ziehen, daß Raum und Zeit bloße Formen des Anschauens sein müssen, sind schon als die gemeinschaftlichen Eigenschaften beider Formen logische Bestimmungen von Raum und Zeit und zwar von dem empirischen Raume und der empirischen Zeit. Wir denken uns den Raum und so auch die Zeit als durchaus homogen oder gleichförmig, weil wir im Denken von allem wahrgenommenen Unterschiede der Raum- und Zeiterfüllung abstrahieren können, wir denken sie uns unendlich, weil wir den wahrgenommenen Raum und die empfundene Zeit in Gedanken ungehindert fortzusetzen vermögen, wir schreiben ihnen ungeachtet dieser Unendlichkeit Einheit zu, weil unserm Denken bei allem Zusammensetzen und Unterscheiden die Einheit mit sich selber wesentlich ist. Kants reine Anschauungsformen sind in Wirklichkeit nur die gedachten, empirischen Formen des Anschauens, und die Einheitsbegriffe des Denkens bedürfen zu ihrer Anwendung auf die Erscheinungen nicht der Einschaltung von Vorstellungen, die wie Kants reine Anschauungen, weder Anschauungen noch Begriffe sind.

in der Wissenschaft die Prinzipien zur Erklärung der Erscheinungen eingeführt und durch die Erscheinungen selbst als real bewiesen. Des nämlichen Verfahrens bedienen wir uns auch in der Philosophie, der Wissenschaft der Erfahrung überhaupt, wenn wir von der Analyse der möglichen Erkenntnis ausgehen, um diese durch die tatsächliche Erfahrung, die wir machen, in wirkliche Erkenntnis zu verwandeln.¹ Daß dieses Verfahren anwendbar, daß die äußere Natur nach den Prinzipien der möglichen Erfahrung erkennbar ist, beweist, daß Bewußtsein und Außenwelt zu einer und derselben Wirklichkeit gehören, daß sie sozusagen Eines Geistes sind. Die Erscheinung der Natur (und mit dieser haben wir es in der Erfahrung allein zu tun) fällt übrigens in das Bewußtsein hinein und ist daher dem Gesetze seiner Einheit notwendig unterworfen.

Rationalismus und Empirismus, die beiden entgegengesetzten Theorien der Bedeutung der Erkenntnis, müssen ebenso miteinander verbunden werden, wie Nativismus und Empirismus, die Theorien des Ursprungs derselben. In der Beziehung der Wahrnehmung auf ein gemeinschaftliches Bewußtsein, in der Unterordnung der Wahrnehmung unter die Bedingungen der Allgemeingültigkeit hat alle Erfahrung notwendig ein rationelles Element. Eine rein psychologische Analyse und empiristische Ableitung ihres Begriffes kann nicht ausreichen, weil Erfahrung aus dem gemeinschaftlichen Denken entspringt und auf das gemeinschaftliche Denken sich bezieht.

¹ Zur Erläuterung. Wenn ich zwei Erscheinungen als ursächlich verknüpft denke, so mache ich ihr Verhältnis durch diesen Gedanken zu einem Gegenstande der Erfahrung. Den Beweis, daß in dem gegebenen Falle eine solche Verknüpfung wirklich bestehe, erlange ich durch die gegenseitige quantitative Übereinstimmung der Erscheinungen. Ich könnte aber ohne jenen Gedanken diesen Beweis nicht suchen, noch denselben, wenn er mir anderswoher geliefert werden würde, verstehen. Erfahrung kann mir also nicht gegeben werden, ich muß sie machen, indem ich meine Wahrnehmungen den Bedingungen ihrer Allgemeingültigkeit, den Bedingungen möglicher Erkenntnis subsumiere, die mir mithin zuvor bekannt sein müssen. — Die Allgemeingültigkeit einer Wahrnehmung ist die Bedingung, unter welcher dieselbe allein ein Bestandteil der Erfahrung sein kann. Eine Wahrnehmung ist aber allgemeingültig, wenn und sofern sie gesetzmäßig ist, wenn unter denselben objektiven wie subjektiven Umständen immer nur eine und dieselbe bestimmte Wahrnehmung möglich ist. Der Gedanke der Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen ist folglich eine Bedingung a priori der Erfahrung; vermittels desselben ist es allein zu erkennen und zu begründen, daß eine Wahrnehmung wirklich zur Erfahrung, d. i. allgemeingültigen Erkenntnis eines gemeinschaftlichen Objektes gehöre, und nicht bloß das Bewußtsein der eigenen subjektiven Sinnesaffektionen sei.

ANHANG

Entwicklungsgeschichte und Transzendental- philosophie

1. Die Übertragung der Gesetze der biologischen auf die geistige Entwicklung

Es ist ohne Zweifel eine richtige und ökonomische Maxime der Forschung, ein Prinzip, das sich bereits auf weiten Erkenntnisgebieten bewährt hat, noch auf weitere Gebiete derselben anzuwenden, um seine ganze Tragweite zu erproben, oder die Einführung eines neuen Prinzips zu ersparen. Man hat sich aber vor einer Übertreibung dieser Maxime zu hüten. Das Prinzip darf nicht auf Erscheinungen übertragen werden, die demselben ihrer Natur nach nicht unterworfen sein können.

Bei der engen Verbindung, in welcher Biologie und Psychologie, das Studium der organischen und das der psychischen Natur, stehen, bei dem parallelen Verlaufe, den man im allgemeinen zwischen der Ausbildung und Differenzierung des Nervensystems und der Entfaltung und Steigerung des Bewußtseins beobachten kann, ist es begreiflich, daß man versucht hat, die Gesetze der organischen Entwicklung auf die Erklärung der geistigen einfach zu übertragen. Verheißt doch diese Übertragung, Licht auf gewisse dunkle Fragen der vergleichenden Psychologie, insbesondere die Frage der Entstehung und Vervollkommenung der Instinkte, zu werfen, — und man braucht nur einige Kapitel in Romanes „Mental evolution in animals“¹ zu lesen, um sich von der Fruchtbarkeit derselben zu überzeugen.

Wir wissen, daß schon im individuellen Leben Handlungen,

¹ London 1883 — inzwischen auch in deutscher Ausgabe erschienen Leipzig 1885.

deren Ausführung ursprünglich eine Reihe von Willensakten erforderte, automatisch, d. h. von der Leitung durch Absicht und Bewußtsein unabhängig, werden können. Sollten sich solche gewohnte, oder eingeübte Handlungsweisen des Individuums vererben, und in den Prozeß der Naturzüchtung aufgenommen werden, so müßten sie im Verlaufe der Stammesgeschichte die abgekürzte Form von Instinkten annehmen. Eine Anzahl von Instinkten oder Triebhandlungen der Tiere läßt sich daher durch Ausfallen der Intelligenz bei ursprünglich bewußten Handlungen erklären, unter der Voraussetzung, daß sich Eigenschaften, die erst im individuellen Leben erworben sind, vererben. Manche der auffallendsten und schönsten Anpassungen an die Lebensverhältnisse wären demnach durch Summierung einer sehr großen Anzahl bewußter Handlungen stufenweise erzielt worden. Auf diese Art könnte man sich z. B. die angeborene Geschicklichkeit des eben aus seinem Ei geschlüpften Hühnchens, sich in der Außenwelt zurechtzufinden, Entfernungen wahrzunehmen und einen Abstand richtig zu schätzen, verständlich machen, obschon es schwierig ist, einzusehen, von welchem Nutzen für die Vorfahren des Hühnchens jeder einzelne kleine Schritt zur allmählichen Erlangung dieser Fähigkeit gewesen sein konnte. Außer den intelligenten kommen bei einzelnen Individuen auch nicht-intelligente Gewohnheiten vor, welche keinen Anpassungscharakter besitzen. Werden dieselben, wie man annimmt, vererbt und abgeändert, so könnten sie gleich den intelligenten durch natürliche Auslese in vorteilhafte Richtung gebracht und befestigt werden. — Für eine Anzahl anderer Instinkte aber, zu denen gerade einige der vollkommensten, wie die Instinkte geschlechtloser und unfruchtbarer Insekten, gehören, muß diese Erklärung notwendig versagen. Diese Instinkte können, wie Darwin zeigt, nur durch Naturzüchtung allein erlangt und ausgebildet sein. Wie anziehend aber auch die Erklärung gewisser Instinkte aus der Vererbung intelligenter, oder auch nicht-intelligenter, aber zufällig nützlich gewordener Handlungen sein mag, so stehen ihr doch die Bedenken im Wege, welche Weismann in seinem wichtigen Vortrag über die Vererbung gegen die Tatsächlichkeit einer erblichen Übertragung individuell erworbener Eigenschaften und Fähigkeiten erhoben hat.¹ Weismann zeigt, daß ein Beweis für die Vererbung

¹ Über die Vererbung. Ein Vortrag von Dr. August Weismann. Jena 1883.

erworbener Charaktere bisher nicht erbracht wurde, weil sich die Tatsachen, welche man zur Bestätigung dieser Annahme anführt, ebensogut im Grunde noch einfacher durch das Prinzip der Naturauslese allein erklären lassen. Er gelangt zum Schlusse, „daß alle Instinkte rein nur durch Selektion entstehen, daß sie nicht in der Übung des Einzellebens, sondern in Keimesvariationen ihre Wurzel haben“. — Aber auch wenn man das Prinzip der Vererbung erworbener Eigenschaften und Fähigkeiten für ein Postulat der vergleichenden Psychologie ansehen will, so gelangt man mittels desselben wohl zur Erklärung des Triebartigen oder Instinktiven des menschlichen Bewußtseins, aber nicht, wie man zu glauben scheint, sämtlicher, auch der höheren Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Bei der Übertragung einer Betrachtungsweise, die für die tierische Psychologie ausreichen mag, auf die menschliche, ist keine geringere Zurückhaltung geboten, wie bei der umgekehrten Übertragung der menschlichen Psychologie und ihrer Gesichtspunkte auf die tierische. Beim Menschen hat sich infolge seiner Vereinigung mit dem Mitmenschen das psychische Leben des Tieres zum geistigen gesteigert, für dessen eigentümlichste Hervorbringungen: Begriffssprache, Erfindung, Erkenntnis, Gewissen, künstlerische Schöpfung, religiöser Glaube, im Seelenleben der Tiere keine oder doch nur sehr entfernte Analogien anzutreffen sind. Ohne die Kontinuität aller, auch der geistigen Entwicklung zu bestreiten, dürfen wir doch nicht übersehen, daß unter dem zunehmenden Einfluß des sozialen Lebens auf das Leben des einzelnen zwischen menschlicher und tierischer Intelligenz eine Kluft geschaffen werden mußte, die sich immer mehr erweitert. „Sobedeutungsvoll der Kampf um die Existenz gewesen ist und noch ist“, äußert sich Darwin, „so sind doch, soweit der höchste Teil der menschlichen Natur in Betracht kommt, andere Kräfte noch bedeutungsvoller, denn die moralischen Eigenschaften sind entweder direkt oder indirekt viel mehr durch die Wirkung der Gewohnheit, durch die Kraft der Überlegung, durch Unterricht, Religion usw. fortgeschritten als durch die natürliche Zuchtwahl“.¹ Und was nach Darwin von den moralischen Eigenschaften des Menschen gilt, muß auch von seinen rein intellektuellen gelten.

Das Tier vermag seine Handlungen den veränderten Umständen

¹ Die Abstammung des Menschen. 4. (deutsche) Auflage. S. 592.

seiner Umgebung anzupassen, und aus der Fähigkeit zu dieser Anpassung schließen wir überhaupt erst, daß es Intelligenz besitzt. Der Mensch dagegen vermag die Umstände von sich aus zu verändern, und sie seinem Verstande anzupassen. Er weiß selbsttätig neue Umstände hervorzurufen, die seiner Absicht entsprechen. Er schafft sich Werkzeuge und greift mit seiner Arbeit in die Außenwelt ein. Er erfüllt und verändert die Oberfläche seines Planeten mit den Werken seiner Industrie und Technik. Und wie sich sein praktischer Verstand durch die Vorherrschaft der Initiative vor der bloßen Anpassung auszeichnet, so zeichnet sich auch sein theoretischer durch die Fähigkeit aus, die Wahrnehmungen, die er erlangt, den Begriffen seines Denkens unterzuordnen. Diese Fähigkeit aber, welche Erkenntnis erzeugt, ist der Ausfluß seines Denkverkehrs mit den Mitmenschen, eine Wirkung des allgemeinen, sozialen Geistes auf den individuellen. Mag sich auch die menschliche Intelligenz ursprünglich durch Anpassung der Vernunft an die Erfahrung (worunter ich hier die bloße Wahrnehmung verstehe) entwickelt haben, der Fortschritt derselben und ihr eigentliches Wesen besteht doch in der umgekehrten Anpassung der Erfahrung an die Vernunft. Daher zerlegt der Mensch die Erscheinungen, die ihm in der Wahrnehmung gegeben werden, um, geleitet vom Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit der Vernunft, die Gesetze der Natur zu entdecken. Die Selbsttätigkeit der Vernunft ist die Quelle der aktiven Erfahrung, wie sie der Mensch im Unterschiede von der überwiegend passiven des Tieres entwickelt hat. -- Der Mensch vermag nicht bloß die geistigen Prozesse des Begreifens, Urteilens und Folgerns zu Objekten seines Bewußtseins zu machen, er weiß überdies, daß diese Prozesse einem obersten Gesetze unterworfen sein sollen, dem Gesetze der Einheit des Denkens mit sich selber. Er hat außer dem psychologischen ein logisches Selbstbewußtsein, weil er sein individuelles Denken mit dem kollektiven verbinden und den Normen des letztern unterwerfen kann. So hat er auch außer seinem individuellen Begehren das Bewußtsein eines allgemeinen Willens, der ihn verpflichtet und seine natürlichen Neigungen und Triebe, auch die Triebe der Art-erhaltung, erst in sittliche umwandelt.¹

¹ Das Sittliche hat eine gemeinschaftliche Quelle mit dem Logischen: das soziale Bewußtsein. Daher ist alles Sittliche, insbesondere aber das Rechtliche

Bei aller Bewunderung für die Idee der Einheit und Kontinuität des Lebens, der Abstammung und Entwicklung in der organischen Natur — neben dem Prinzip der Einheit und Erhaltung der Energie den größten wissenschaftlichen Gedanken des 19. Jahrhunderts — kann man sich nicht verhehlen, daß gewisse naturphilosophische Anhänger Darwins das Beispiel weiser Zurückhaltung nicht nachahmen, das ihnen ihr Meister gibt. Wie man im Zeitalter der Newtonschen Philosophie alles und jedes, schließlich sogar die Moral, aus Anziehung in die Ferne erklären wollte, so ist heute das Wort: Entwicklung zur wissenschaftlichen Phrase geworden, die man für jede nur gewünschte Erklärung bereit hält und in Fragen mengt, für welche dieses Wort ohne Bedeutung ist. Hört man gewisse Entwicklungstheoretiker, namentlich Herbert Spencer, so muß man glauben, daß sich nach ihnen schlechthin alles entwickelt haben soll — schließlich wohl gar die Entwicklung selber. Diese Philosophen scheinen zu vergessen, daß Entwicklung kein Gesetz, sondern ein Resultat von Gesetzen ist, und daß man nicht aus der Entwicklung, sondern die Entwicklung zu erklären hat.

2. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie

Wenn man beständig wiederholt, daß von der Abstammungs- und Entwicklungslehre auch die Fragen der Transzendentalphilosophie gelöst werden, daß mit der Selektionstheorie die bis dahin vergeblich gesuchte Versöhnung zwischen den beiden rivalisierenden Schulen der Philosophie: der transzendentalen, welche apriorische Formen des Erkennens annimmt, und der empiristischen, welche diese Formen aus der Erfahrung herleitet, erzielt sei: so beweist dies nur, daß man den Unterschied zwischen der transzendentalen, von den Bedingungen der Erfahrung überhaupt handelnden Untersuchung und einer psychogenetischen Frage, welche den Gegenstand einer besonderen Erfahrungswissenschaft bildet, mithin jene Untersuchung voraussetzt, nicht kennt. Man verwechselt die Lehre angeborener Vorstellungen mit der Behauptung apriorischer Grundlagen der Wissenschaft; obgleich der Umstand, daß eine gewisse Vorstellungsform angeboren ist, also nach entwicklungsge- nach einer Seite betrachtet logisch, woraus sich die relative Wahrheit der Intellektualsysteme der Moral von Sokrates bis Kant ergibt.

schichtlicher Ansicht aus der Erfahrung der Gattung stammt, diese Form für das Individuum noch keineswegs zu einer apriorischen Bedingung des Erkennens macht. A priori ist nicht eine Vorstellung, welche angeblich oder nachweislich angeboren ist, sondern ein Begriff, der in seinem Verhältnisse zu anderen Begriffen als Grund, nicht als Folge gebraucht werden muß. Apriorität bedeutet kein chronologisches, sondern ein logisches Verhältnis unter den Begriffen. Schlechthin a priori heißt ein Begriff, der eine allgemeine Erkenntnisbedingung ausdrückt. So ist beispielsweise der Satz vom zureichenden Grunde schlechthin a priori, obgleich wir ihn aus der Einheit des Bewußtseins ableiten können, weil er die Bedingung der Begreiflichkeit der Veränderung ist. Da auch besondere Assoziationsformen vererbt werden sollen, so muß man zugeben, daß vieles dem Individuum angeboren sein, folglich seiner Erfahrung vorangehen kann, was dennoch die Bedeutung einer apriorischen Erkenntnisform nicht besitzt. Die Frage also, was im Erkennen a priori sei, was nicht, würde sich auch den angeborenen Begriffen gegenüber wiederholen. Sie kann überhaupt durch den Nachweis des angeblichen Ursprungs der Vorstellungen allein nicht entschieden werden. Zwar wurzeln die Bedingungen des Erkennens, soweit dieselben subjektiv sind, in der Organisation unseres Geistes; nicht alles aber, was in dieser Organisation wurzelt, ist darum auch schon eine Bedingung des Erkennens. Von der Verfassung unseres Verstandes ist die Möglichkeit des Irrtums sowenig ausgeschlossen wie die der Wahrheit.

Die allgemeinen Formen der Erfahrung, von denen die Transzendentalphilosophie handelt, sind ihre logischen, nicht ihre psychologischen Formen. Logische Formen aber stammen aus dem Denkverkehr her, sie haben einen historischen, keinen rein biologischen Ursprung.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Vorstellungsformen für die Kritik des Erkennens bei weitem nicht die Bedeutung hat, die ihr in der Regel zugeschrieben wird. Die Kritik der reinen Vernunft, die transzendente Kritik, von Kant zum Zwecke unternommen, die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt zu untersuchen, um die der Metaphysik zu entscheiden, handelte der Hauptsache nach „nicht von der Entstehung der Erfahrung, sondern von

dem was in ihr liegt“.¹ In der Tat ist das Problem, welches sich die Erkenntniskritik stellt, nicht die Frage: was in unserer Erkenntnis aus uns selbst stammt und was dagegen von Dingen außer uns herrühren mag, sondern die Frage: in welchen Begriffen die Grundvoraussetzungen der Erfahrung und Wissenschaft enthalten sind, und wie sich dieselben als solche Voraussetzungen erweisen lassen? — Wenn ich zeige, daß die Gleichförmigkeit des Geschehens die notwendige Voraussetzung für ein objektiv-gültiges Urteil über die Veränderung bilde, so will ich damit nicht behaupten, daß auch das Bewußtsein dieser Gleichförmigkeit der Wahrnehmung der Veränderung vorangehe. Und wenn es auch zweifellos ist, daß eine Erfahrung, ein allgemeingültiges Urteil über eine Begebenheit in der Natur, nicht möglich sein konnte, bevor nicht jener Gedanke in irgendeinem psychologischen Subjekte zur Entwicklung gelangt war; so geht derselbe doch darum nicht der Erfahrung dieses Subjektes der Zeit nach voran. Vielmehr konstituiert er die Erfahrung desselben, er ist, in seiner Verbindung mit der wahrgenommenen Begebenheit, die Erfahrung, welche sich das Subjekt von dieser Begebenheit macht.

Die notwendigen Bedingungen der Erfahrung überhaupt dürfen nicht ausschließlich auf der subjektiven Seite derselben gesucht werden, sowenig als sie sich allein auf ihrer objektiven antreffen lassen. Die scharfsinnige Frage, welche Laas aufwirft: „Was garantiert die Identität und Gleichförmigkeit dieses meines Selbst mehr, als die Identität und Gleichförmigkeit des Raumes und der Natur?“ richtet ihre Spitze lediglich gegen eine psychologische Ableitung, nicht gegen die kritische Theorie der Erkenntnisformen.² Es ist offenbar, daß Erfahrung nur solange und soweit möglich ist, als sowohl auf Seite des Objekts als des Subjekts Konstanz und Gleichförmigkeit wirklich bestehen und als bestehend gedacht werden. Die Erfahrung wäre aufgehoben, nicht bloß wenn wir uns die Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Objekte vernichtet denken, sondern auch, wenn das Subjekt aufhörte, sich der Be-

¹ Obgleich die obige, aus den Prolegomenen angezogene Stelle, wie ich jetzt sehe, nur auf die Methode dieser Schrift zu beziehen ist, so drückt sie doch genau und richtig den Gedanken aus, der die Kritik des Erkennens von der Theorie desselben unterscheidet.

² Laas: Einige Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie. In den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg i. B. und Tübingen 1883.

ständigkeit seiner selbst in der Vorstellung der Objekte bewußt zu sein. Zugeben aber muß man, daß die objektive Konstanz und Gleichförmigkeit nur durch die Identität des Subjekts, deren Korrelat sie bildet, zu erkennen ist.

3. Logische bzw. mathematische Begriffe sind nicht durch Selektion und Anpassung entstanden

Die Theorie der Abstammung und Entwicklung in ihrer Anwendung auf die Psychogenese soll die Übereinstimmung zwischen den allgemeinen Erkenntnisformen und den allgemeinen Verhältnissen der Dinge verständlich machen, ohne des Umweges eines transzendentalen Beweises zu bedürfen. Sie erklärt diese Übereinstimmung kurzweg als das Ergebnis der Selektion im Kampfe ums Dasein, indem sie ausführt, daß nur solche Formen des Vorstellens erhalten bleiben konnten, die den wirklichen Verhältnissen der Dinge angepaßt sind. Und weil diese Formen oder Begriffe, wie man annimmt, die gesamte bisherige Erfahrung der Gattung zu ihrer Quelle haben, so soll zugleich begreiflich sein, warum sie für das Bewußtsein des Individuums jene Notwendigkeit besitzen, durch die sie sich vor allen übrigen, erst durch persönliche Erfahrung erworbenen Begriffen auszeichnen. Der transzendente Beweis findet sich somit durch einen biologischen ersetzt, dessen Einfachheit nichts zu wünschen läßt.

Wie denkt man sich nur die Anpassung der logischen Formen des Erkennens an die äußeren Verhältnisse, da die Exaktheit dieser Formen eine absolute und ideale ist und den Maßstab für alle empirische Genauigkeit liefert? Oder welchen Nutzen will man in einer Exaktheit erblicken, die offenbar weit über alle bloßen Lebensbedürfnisse hinausgeht? Es ist uns keineswegs verborgen, wie sich die Erkenntnis der logischen Gesetze „entwickelt“ hat. Wir wissen bestimmt, daß es nicht auf dem Wege der Anpassung an „logische“ Formen der Außenwelt geschah. Auch sind die Prinzipien der Logik nicht angeboren; sie müssen immer von neuem überliefert werden, weil sie nicht die Naturgesetze des Denkens, sondern die Normalgesetze desselben zum Ausdruck bringen. Und Ähnliches gilt von den mathematischen Grundbegriffen. Zwischen dem Begriff der Geraden, wie ihn die Geometrie zu denken vorschreibt, und der Vorstellung sowenig als man will gekrümmter oder ge-

brochener Linien gibt es keine vermittelnden Stufen, die durch Auslese im Kampfe um die Existenz der Begriffe beseitigt werden konnten. Man kann den Begriff der Geraden nicht mehr oder weniger genau denken, und statt ihn aus anschaulichen Vorstellungen z. B. der Kante eines Kristalls abzuleiten, muß man ihn vielmehr der Beurteilung solcher Anschauungen als Norm zugrunde legen.¹

Auch die Kenntnis der empirischen Eigenschaften des Raumes kann nicht aus einer allmählichen Anpassung der Vorstellungen und dem Überleben der passendsten erklärt werden. Oder glaubt man wirklich, daß von den zahllosen Wesen, die den Raum in allen erdenklichen Formen vorgestellt haben sollen, nur diejenigen erhalten blieben, welche ihn mit zufälliger Richtigkeit in drei Dimensionen vorstellten? Wer wollte auf eine solche Probe der Nützlichkeit, die Ausdehnungsverhältnisse der Dinge in drei Abmessungen zu denken, größeres Gewicht legen, als auf den Beweis des Geometers, der in Einem Punkte drei aufeinander Senkrechte errichtet? — Der Gesichtssinn hat es noch gegenwärtig nicht zur direkten Wahrnehmung der dritten Dimension gebracht.²

Die Notwendigkeit, unsere Muskelempfindungen in das System einer stetigen, dreifach ausgedehnten Mannigfaltigkeit einzuordnen, stammt weder aus irgendeiner ererbten Gewohnheit der Rasse, noch ist sie ein Gesetz unserer Anschauungsform a priori, wie Kant lehrte; sie ist eine mechanische Anpassung der Tätigkeit des Muskelsinnes an die Verhältnisse der Realität selber, zu der auch die Sinne und ihre Tätigkeit gehören, und welche nur durch unser Vorstellen in eine objektive und eine subjektive Seite zerfällt, außer der Vorstellung aber frei von diesem Gegensatz zu denken ist.

4. Der Begriff der Kausalität ist nicht biologisch zu entwickeln

Auf die nämlichen Schwierigkeiten, wie bei den mathematischen und logischen Begriffen, stoßen wir, wenn wir uns den meta-

¹ Wenn man sagt, der Begriff der Geraden entspringe aus der Vorstellung des Krummen in Verbindung mit der Negation desselben, so übersieht man, daß durch Negation eine Vorstellung zwar aufgehoben, aber keine andere an ihre Stelle gesetzt werden kann.

² Vgl. Lipps, *Psychologische Studien*. Heidelberg 1885. S. 69 ff. und *Kritizismus*, II. Bd., 2. Aufl., 1924, S. 182 ff.

physischen Begriff der Kausalität biologisch entwickelt denken sollen. Soll das allgemeine Prinzip der Kausalität, die Forderung, nach dem Grunde zu suchen, aus dem die Veränderung begreiflich wird, oder sollen Vorstellungen bestimmter ursächlicher Folgen auf die Erfahrung der Gattung zurückzuführen sein? Die erstere Annahme steht mit den Tatsachen zu augenscheinlich im Widerspruche, als daß man sie im Ernste behaupten könnte. Die Überzeugung von der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalprinzips fehlt bekanntlich noch heute der Mehrzahl der Menschen und sogar der Philosophie des Altertums scheint sie bis zur Zeit des Demokrit gefehlt zu haben. Erst die neuere Wissenschaft hat das Postulat, die Veränderung zu begründen, zum obersten Grundsatz der Forschung gemacht und demselben in seiner Anwendung auf die Außenwelt durch das Prinzip der quantitativen Übereinstimmung von Ursache und Wirkung seine exakte Bedeutung gegeben. Die Wahrnehmung der Sinne zeigt nichts weniger als eine durchgehende Regelmäßigkeit in der Abfolge der Erscheinungen, und statt die Überzeugung vom ursächlichen Zusammenhange der Dinge, könnte man mit weit mehr Grund den Glauben an Gesetzlosigkeit und Wunder, welcher noch gegenwärtig bei der Mehrzahl der Menschen vorherrscht, als vererbte Erfahrung der Gattung erklären.

Es bliebe also nur die Annahme der Vererbung bestimmter Ideenassoziationen, d. h. der Prädispositionen zu solchen übrig. Für die Psychologie der Tiere mag auch diese Annahme in weitem Umfange ihre Gültigkeit haben, obgleich sich, wie Weismann gezeigt hat, viele hieher gezählte Erscheinungen, z. B. die instinktive Verbindung zwischen dem Anblick oder der Witterung eines Feindes und dem Trieb zur Fluchtergreifung, ebensogut aus der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl allein erklären lassen. Beim Menschen aber sind dergleichen spezielle Wahrnehmungstriebe, wie Schneider sie nennt, nicht mit Sicherheit zu beobachten. Nicht einmal die Furcht vor der Berührung des Feuers wird vererbt. Sollte aber auch beim Menschen in früheren Perioden der Stammesgeschichte die Vererbung bestimmter Wahrnehmungsinстинkte stattgefunden haben, so müßte offenbar durch diese Vererbung die Entwicklung des allgemeinen Kausalbegriffes vielmehr aufgehalten, als begünstigt worden sein. Je vollkommener ein Lebewesen, es sei physisch oder geistig, den Verhältnissen der Außenwelt angepaßt

ist, um so weniger wird es Anlaß finden, zu neuen Anpassungen zu schreiten.

Der Beweis, den die Entwicklungslehre für die Gültigkeit des allgemeinen Kausalgesetzes führen wollte, ist ihr, wie man zugehen muß, nicht geglückt. Was nachweisbar Grund aller wissenschaftlichen Induktionen ist, wird von ihr zur Folge von lauter unwissenschaftlichen Induktionen gemacht. Glaubt man wirklich, daß die oberflächlichen Erfahrungen der tierischen und halbtierischen Vorfahren des Menschen für die Entwicklung seines allgemeinen Kausalbegriffes mehr ins Gewicht fallen als wissenschaftliche Analyse und experimentelle Untersuchung, die sich ihres Zweckes bewußt sind? Die psychogenetische Theorie kennt keinen Unterschied zwischen dem psychologischen Trieb, die Wahrnehmung einer Veränderung anschaulich zu ergänzen, und dem logischen Postulate, die Veränderung zu begründen. Wenn sich ein Tier nach der Quelle eines plötzlichen Geräusches umsieht, oder aus gewissen Anzeichen die Nähe seines Feindes wittert, so hat diese triebartige Betätigung seines Verstandes nur eine äußerst entfernte Verwandtschaft mit der geistigen Operation eines Naturforschers, der die Erscheinung, die er erklären will, selbst hervorruft und künstlich neue Umstände einführt, um sie vollständig kennenzulernen. Zwischen diesen beiden Stufen Erfahrung zu machen liegt die gesamte, ihrer selbst bewußte, bisherige Denkarbeit der Menschheit. Wer wollte also hier noch eine Kontinuität der Entwicklung behaupten, wo vielmehr die Änderung ihrer Richtung offenkundig ist?

Es ist nicht unbedingt nötig, aus einer biologischen Theorie ein philosophisches System zu machen, indem man ihre Prinzipien in die Behandlung von Fragen einmischt, auf welche sie keine Anwendung finden können. — Wir überlassen die müßige Beschäftigung mit einer darwinistischen Logik und Erkenntniskritik gern unseren neuesten Naturphilosophen, die übrigens ihr wahres Vorbild nicht in Darwin, sondern in Schelling und Hegel haben.

VIERTES KAPITEL

Metaphysische und wissenschaftliche Systembildung

1. Das Doppelinteresse des Verstandes

Der Verstand wird durch ein doppeltes Interesse in Bewegung gesetzt: die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen fordert ihn zur Unterscheidung, die ihm selber wesentliche Einheit zur Vergleichung und Verbindung auf. Diese beiden Interessen wirken zwar in entgegengesetztem Sinne, ohne aber deshalb einander auszuschließen. Der Unterschied und die Vielheit der Objekte bildet eine ebenso notwendige Voraussetzung für das Erkennen, wie die Möglichkeit, durch Vergleichung und Verknüpfung derselben dem Bedürfnis des Verstandes nach einheitlicher Auffassung der Dinge Genüge zu tun. Wo nichts zu unterscheiden ist, da ist auch nichts zu verbinden. Zerlegung und Verbindung, Analyse und Synthese, fordern und bedingen sich also wechselseitig; und wie eine Synthese ohne vorhergängige Analyse nur formal ist, nur das Bewußtsein der Form einer möglichen Vereinigung ausdrückt, so ist eine Analyse, der keine Synthese nachfolgt, ohne Zweck und Richtung. Jede Erkenntnis, die durch wissenschaftliche Analyse gewonnen wird, empfängt vielmehr ihren eigentlichen Wert von ihrer Bestimmung, in eine künftige Synthese als Bestandteil einzugehen. Nur in der formalen Wissenschaft, in der Mathematik, die sich selbst ihre Objekte bildet, gehen die synthetischen Operationen der Addition, Multiplikation usw. den analytischen der Subtraktion, Division usw. voran, worin der auffälligste Unterschied zwischen Mathematik und Sachwissenschaft, zugleich aber auch die Gefahr liegt, das Beispiel der Mathematik auf anderen Erkenntnisgebieten, vornehmlich in der Philosophie, nachzuahmen. Überall sonst, außer in der Mathematik, hat der synthetische Gedanke, der der vollständigen Analyse

der Tatsachen voraneilt, nur die Bedeutung einer provisorischen Hypothese, die zwar unentbehrlich ist, weil sie der weiteren Analyse die Richtung gibt, aber erst durch die Zerlegung in ihre Folgen und durch die Anwendung auf die besonderen Erscheinungen zum erklärenden Grunde für die letzteren wird.

Man hat in schulgerechter Form diesem doppelten Interesse des Verstandes, dem synthetischen und dem analytischen, oder wie man auch mit Kant sagen kann: dem Interesse der Allgemeinheit und dem der Bestimmtheit, mit der Regel Ausdruck gegeben, daß die Prinzipien der Dinge nicht ohne Not vermehrt, ihre Unterschiede nicht als gleichgültig vernachlässigt werden sollen. Das systematische Streben des Geistes verfolgt in der Tat den Zweck, aus einer möglichst geringen Zahl von erklärenden Gründen die größtmögliche Zahl von Tatsachen zu begreifen. Nur die Erscheinungen selbst setzen diesem Streben ein Ziel; von ihrer Beschaffenheit und Ordnung hängt es ab, wieweit dasselbe erfüllt werden kann.

Wie aber beide Interessen wohl niemals von einem und demselben Individuum gleich stark und dringend empfunden werden, so gibt es auch in der Geschichte der Wissenschaften Perioden, in denen das eine oder das andere vorherrscht. Auf Zeiten der analytischen Detailuntersuchung, der Spezialisierung und Individualisierung der Forschung, folgen solche der Verbindung der Forschungsergebnisse, der Ableitung allgemeiner Prinzipien. Ich vermeide zur Kennzeichnung dieser einander ablösenden Perioden den Ausdruck: induktiv für die ersteren, deduktiv für die zweiten. Wenn man auch zugeben muß, daß der Prozeß der Induktion von der genauen, soweit als möglich vollständigen Kenntnisnahme der Tatsachen ausgeht, also in seinem vorbereitenden Stadium analytisch ist, so bleibt er doch nicht auf die Analyse des in der Erfahrung Gegebenen beschränkt. Er kann zu seinem weiteren Fortgange der Leitung durch eine wenigstens versuchsweise eingeführte Synthese nicht entbehren, weshalb der Ausspruch Claude Bernards, die Induktion sei eigentlich eine Konjektur durch Deduktion, so bezeichnend und treffend ist. Wohl aber lassen sich die vorwiegend analytischen Perioden der Wissenschaftsgeschichte als empirische von den synthetischen als den induktiv-deduktiven unterscheiden. Werden jene durch ein unermüdliches, häufig selbst zweckloses Ansammeln von Tatsachen und durch Versuche charakterisiert,

welche ohne leitenden Gedanken angestellt werden, so sind diese durch ihr Streben nach einheitlicher, vereinfachter Auffassung, nach Verallgemeinerung der induktiven Erklärungen, kurz durch ihren philosophischen Geist ausgezeichnet. Denn die Philosophie in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, wonach sie eins ist und sich eins weiß mit der vollendeten wissenschaftlichen Erkenntnis, ist ihrem Geiste und ihrem Verfahren nach die Synthese in der Wissenschaft. — Unser wissenschaftliches Zeitalter mit seinen Ideen der Unzerstörbarkeit der Kraft, des einheitlichen Ursprungs der Lebensformen, seiner Erklärung der organischen Vorgänge aus den allgemeinen Gesetzen der Materie, seiner Verbindung der Psychologie mit der Physiologie ist ein eminent philosophisches Zeitalter, — philosophischer gewiß, als das Zeitalter der Naturphilosophie Schellings und Hegels, obgleich oder richtiger weil in ihm kein sogenanntes philosophisches System die Beherrschung der Wissenschaft an sich zu reißen vermag. Was das metaphysische System beständig verheißt, aber niemals leistet, was es will, aber nicht kann, wird von der wissenschaftlichen Systembildung tatsächlich erreicht. Diese gewinnt auf der Grundlage der gesamten wissenschaftlichen Erfahrung, auf der Grundlage einer immer vollständigeren Analyse der Erscheinungen, mehr und mehr auch den allgemeinen Zusammenhang ihrer Erkenntnisse.

Gewisse moderne Liebhaber der philosophischen Alchemie, die noch immer nach dem Stein der Weisen, nach dem einzigen welt-erklärenden Begriffe suchen, aber mit ihrer Metaphysik ins Gedränge gekommen sind, haben sich auf die Ausflucht besonnen, sie wollten sich begnügen, wenn man ihren überwissenschaftlichen Ideen wenigstens eine relative und hypothetische Bedeutung zugestehe. Sie vergessen, daß schon Kant erklärt hat: „Die Wirklichkeit solcher Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte . . . Außer dem Felde der Erfahrung ist meinen soviel als mit Gedanken spielen!“ In dieser erzwungenen Genügsamkeit liegt nur das Geständnis eingeschlossen, daß es mit der Sache der Metaphysik wirklich zu Ende geht. Eine hypothetische und bloß relative Metaphysik ist nämlich gar keine Metaphysik. Der strenge ableitende Beweis, gleich dem mathematischen, ist der Metaphysik als solcher wesent-

lich. Wird der Anspruch auf denselben einmal zurückgenommen, so ist auch die Metaphysik selbst preisgegeben. Man kann durch die induktive Methode, die sich allerdings der Hypothese bedienen und öfters mit Wahrscheinlichkeit begnügen muß, keine metaphysischen, sondern immer nur wieder induktive Resultate erzielen. Wer uns spekulative Resultate in induktiver Methode verheißt, weiß entweder nicht, was Induktion ist, oder er geht mit Bewußtsein auf Täuschung aus. Da die Gegenstände der Metaphysik keine Gegenstände der Erfahrung sind und auch nicht sein sollen, so muß es von ihnen entweder eine Erkenntnis durch reine Vernunft geben, die als solche nicht hypothetisch und nicht relativ ist, oder es kann von ihnen überhaupt keine Erkenntnis stattfinden, ja nicht einmal ein Beweis ihrer wirklichen Existenz geliefert werden. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig, oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile oder apodiktische Gewißheit.“¹

Wissenschaftliche Hypothesen werden zur Erklärung der Erscheinungen eingeführt und durch die Erscheinungen selbst bewiesen. Durch die Erklärung sollen die Erscheinungen begreiflich gemacht, durch den verifizierenden Beweis die erklärenden Gründe als tatsächlich festgestellt werden. Wie aber sollten metaphysische Hypothesen zu verifizieren sein? Etwa dadurch, daß sich die Erscheinungswelt im ganzen und allgemeinen als mit ihrer Annahme übereinstimmend erweisen läßt? Ich gestehe bei der völligen Freiheit und Ungebundenheit der metaphysischen Erklärungen an der Richtigkeit dieses Ausweges mehr als zweifelhaft zu werden. Oder mit welcher metaphysischen Hypothese hätte sich nach der Überzeugung ihrer Urheber und Anhänger die Welt der Erfahrung im großen und ganzen nicht übereinstimmend zeigen lassen? Wer den einheitlichen Zusammenhang seines Denkens der Erscheinungen zu einem metaphysischen Wesen personifiziert, mag mit Fichte die Welt aus einem absoluten Ich begreiflich finden, wer den Verstand für sekundär betrachtet, mit Schopenhauer glauben, den welterklärenden Begriff in einem unbewußten Willen entdeckt zu haben. Wer die Zeit mit Spinoza für einen bloßen Modus der Imagination

¹ Kr. d. r. V. Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen, S. 598.

hält, wird die Einheit der Dinge nach dem Schema von Substanz und Attribut deuten, wer dagegen sein Augenmerk auf die eindrucksvollere Tatsache der Veränderung und zeitlichen Entwicklung richtet, nach einem Weltgesetz suchen, das alle Erscheinungen verbinden und jede einzelne erklären soll. So ist es immer irgendein einzelner, hervorstechender Charakterzug, es sei des Denkens oder der Wirklichkeit, der mit Ausschluß der übrigen Beschaffenheiten der Dinge und Richtungen des Denkens zur metaphysischen Idee erhoben und zur Alleinherrschaft im Systeme berufen wird. Es kommt bei metaphysischen Erklärungen das meiste, wenn nicht alles, auf die Kunst der Auslegung oder besser Zurechtlegung an, — und man könnte wirklich über die Wahl einer metaphysischen Hypothese statt Neigung oder Geschmack auch das Los entscheiden lassen. — Ein angesehener metaphysischer Denker unserer Zeit fordert uns auf, unsere Erfahrung von der Welt durch die Anschauung einer der Erfahrung entzogenen übersinnlichen Fortsetzung der Welt zu ergänzen und die Verknüpfungen der Dinge nach einem Plane, nach einer Idee zu interpretieren, die wir doch seinem eigenen Geständnis zufolge nicht kennen sollen. Was bedeutet hier das Wort Anschauung und woher wußte Lotze so genau, daß das Unbekannte gerade eine Idee sein müsse, woher nahm er das Recht, das systematische Bedürfnis der Vernunft nicht bloß zu idealisieren, sondern überdies zu personifizieren, indem er die Idee in eine einheitliche intelligente Macht verwandelte? Zugegeben, daß sich das geistige Sein und Wirken nicht aus der Materie erklären läßt — und welcher wissenschaftliche Denker würde dies nicht zugeben? — folgt daraus, daß die Materie aus dem Geiste erklärt werden muß?

Metaphysische Hypothesen sind Opiate für den Verstand; sie betäuben denselben, statt ihn zu beleben und aufzuklären. Sie erzeugen den Schein eines allumfassenden Wissens, das, wenn man Wunsch und Erfüllung für einerlei halten will, nicht einmal schwer zu erlangen ist.

2. Kants Kritik der Metaphysik

Die Kritik der metaphysischen Systeme muß von den Ideen derselben den Glanz streifen, sie muß den ästhetischen Eindruck vernichten, den diese Kunstwerke des Gedankens vermöge ihrer

Einheit und Geschlossenheit hervorrufen, sie muß endlich von allen anderweitigen Beweggründen zur Konstruktion der Systeme als den rein wissenschaftlichen absehen, obschon ihr sehr wohlbekannt ist, daß die Systeme ihren Einfluß weit mehr jenen nicht-wissenschaftlichen Beweggründen verdanken, als der Kraft und Folgerichtigkeit ihrer Beweise. Welches metaphysische System hätte auch die Beweise eines andern überzeugend gefunden?

Man könnte indes bezweifeln, ob eine Kritik der Metaphysik überhaupt noch am Platze sei, und die Aufgabe, die wir uns stellen, für bereits gelöst halten. Oder ist nicht die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft seit mehr als einem Jahrhundert, seit Kants transzendentaler Dialektik, eine demonstrierte Wahrheit?

Das Eigentümliche des Verfahrens Kants besteht darin, daß er die Metaphysik, oder was er als solche betrachtete, mit ihren eigenen Waffen bekämpft, sie in ihrer eigenen Methode zu widerlegen sucht. Er will das Nichtwissen von metaphysischen Gegenständen aus reiner Vernunft beweisen, also dasselbe zu einer Erkenntnis a priori machen. Die durch Kritik der Vernunft allein mögliche Erkenntnis seiner Unwissenheit, erklärt er, ist selbst Wissenschaft. Nachdem er im positiven Teile seines kritischen Hauptwerkes, der Ästhetik und Analytik, den Nachweis geführt hatte, daß der gültige Gebrauch der Begriffe des Verstandes auf Erfahrung beschränkt sei, daß sich unser apriorisches Wissen nur auf die formalen Gründe der Erfahrung beziehe, daß folglich „der stolze Name einer Ontologie, die sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori zu geben, dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen muß“: unternimmt er es im negativen Teile des Werkes (der übrigens den Hauptteil desselben bildet) zu zeigen, daß das Verfahren der reinen Vernunft notwendig dialektisch sei, d. h. nur auf Scheinbeweise führen kann, und daß selbst die Annahme metaphysischer Objekte, also der einfachen Seelensubstanz, einer in möglicher Erfahrung gegebenen Totalität der Erscheinungen und eines allerrealsten Wesens, nur auf Fehlschlüssen beruhe. So gründlich dieses Unternehmen war und obgleich durch dasselbe in der Tat eine bestimmte Form des metaphysischen Dogmatismus für immer aus der Wissenschaft beseitigt wurde, so war doch die Vorstellung, die sich Kant von der Metaphysik gebildet hatte, nicht umfassend genug, und überdies hatte sein Werk unter

gewissen Mängeln zu leiden, die von seiner Absicht herrühren, an die Stelle der theoretisch-dogmatischen Metaphysik eine praktisch-dogmatische zu setzen.

Kant kritisiert eigentlich nicht die Metaphysik, sondern die metaphysischen Wissenschaften, die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie und zwar vornehmlich in der Gestalt, in welche Wolff diese Wissenschaften gebracht hatte. Er selbst faßte bekanntlich seine Kritik im Sinne einer Grundlegung, eines Planes für ein künftiges System der reinen Vernunft, für eine Metaphysik auf, „die als Wissenschaft wird auftreten können“. In Wahrheit hatte er freilich dieser Wissenschaft schon allein mit der Widerlegung des ontologischen Argumentes den Boden entzogen. Jeder metaphysische Beweis stützt sich ja auf den Schluß aus Begriffen auf die Existenz von Objekten, die mit den Begriffen kongruieren. Ihm selbst scheint aber diese allgemeinere Tragweite des ontologischen Beweises entgangen zu sein, weil er nur den scholastischen Gebrauch desselben seiner Kritik unterwirft.

Kant kennt einen doppelten Begriff der Metaphysik, einen scholastischen, der ihm, wenigstens was den Endzweck dieser Wissenschaft anlangt, für wichtiger galt, und einen kritischen, der die Metaphysik auf die von der Erfahrung unabhängigen Prinzipien der Natur und der Sitten beschränkt. Die Freiheit des Willens, die Hoffnung auf persönliche Fortdauer und den Glauben an das Dasein Gottes, die Hauptgegenstände der scholastischen Philosophie, wie sie Schopenhauer nennt, betrachtete auch Kant noch für die wesentlichen Aufgaben der Metaphysik nach jener ersten Bedeutung, und die Möglichkeit dieser Metaphysik zu entscheiden, war die Bestimmung der transzendentalen Dialektik. — Ganz unparteiisch ist übrigens die Entscheidung des Kampfes der Vernunft ums Dasein jener übersinnlichen Wesenheiten nicht gefallen. Obgleich die Kritik der reinen Vernunft zum Ergebnisse gelangt, daß Bejahung und Verneinung der Existenz jener Glaubensdinge gleich grundlos ist, läßt sich Kant doch die Äußerung entschlüpfen: so wie die Vernunft zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich sei, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. —

Der zweite Begriff der Metaphysik, welchen die Kritik bestehen läßt, ja für den sie sogar durch die Theorie der Erfahrung einer-

seits die Möglichkeit eines praktisch-dogmatischen Gebrauchs der Vernunft, anderseits die Grundlagen schaffen sollte, wird nach ihr aus den reinen Wissenschaften der Natur und der Moral gebildet. Kant glaubte noch, daß es möglich sei, den reinen Teil dieser Wissenschaften völlig von ihrem empirischen abzusondern. Nachdem er also die Grundlagen der Erfahrung aus einem Systeme reiner Begriffe des Verstandes entwickelt hatte, leitet er aus jenen Grundlagen nicht bloß die Prinzipien der Naturforschung, sondern zugleich die allgemeinsten mechanischen Gesetze der Natur her. Er konstruiert das Objekt der Physik: die Materie *a priori*, wobei er nichts voraussetzen scheint, als das Dasein „eines Beweglichen im Raume“. Und in analoger Weise meinte er für die Begründung der Ethik, „nicht das mindeste von der Kenntnis des Menschen entlehnen zu müssen“. Er hielt dazu den reinen Begriff eines Sittengesetzes für ausreichend. Daß ein solches Verfahren nicht wirklich durchzuführen ist, läßt sich unschwer erkennen. In der Tat vermochte Kant die Erfahrung sowenig von seiner reinen Naturwissenschaft auszuschließen, als von seiner metaphysischen Grundlegung einer für alle Vernunftwesen überhaupt verbindlichen Moral. Wie in der letzteren die schon in der Formel des Sittengesetzes eingeschlossene Beziehung auf das Gemeinleben und das Bewußtsein der Pflicht, das nach Kants eigener Erklärung einen durch sinnliche Begierden affizierbaren, mithin empirischen Willen voraussetzt, wie man sieht, der Erfahrung entlehnt werden, so weist in der Konstruktion der Materie der Antagonismus der beiden Grundkräfte, gleichviel ob es damit seine Richtigkeit hat oder nicht, doch sicher auf spezifische Erfahrung zurück. Aus diesem Grunde sieht sich Kant genötigt, jene beiden Kräfte für unbegreiflich zu erklären.¹

Das überaus künstliche Gewebe der transzendentalen Dialektik knüpft an die Unterscheidung der Ideen der reinen Vernunft von

¹ Wohl nicht aus systematischem Interesse allein, sondern auch im Gefühl der Unzulänglichkeit seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft hat Kant noch mit schwindender Kraft des Geistes nach einem „Übergang“ von der reinen zur wirklichen Physik gesucht. Was uns in diesem „Übergang“ Beachtung zu verdienen scheint, ist weniger die Hypothese eines allverbreiteten, agitierenden Grundstoffes, als der Versuch, das System der bewegenden Kräfte der Materie aus den Gegenkräften zu bestimmen, welche das Subjekt in der Wahrnehmung ausübt.

den Begriffen des Verstandes an. Wenn wir aber die Ableitung, welche Kant von jenen Ideen gibt, näher betrachten, so finden wir, daß sie nichts weiteres sind als ins Unbedingte gesteigerte Verstandesbegriffe. Damit wird die Unterscheidung zwischen einer reinen theoretischen Vernunft, als einem besonderen Organe für die Metaphysik, und dem spekulativ gebrauchten Verstande hin-fällig, und dies um so gewisser, als auch der Grundsatz, aus welchem die Deduktion besonderer Vernunftbegriffe nach dem Leitfaden der Schlußformen erfolgt, der Kritik nicht standhalten kann. — „So viele Arten des Verhältnisses es gibt, die der Verstand vermittels der Kategorien (zu verstehen: der Relation) sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben“, erklärt Kant und räumt damit ein, daß die Vernunftbegriffe mit gewissen Begriffen des reinen Verstandes zusammenfallen und nichts anderes sein können als diese Begriffe absolut gebraucht, oder vielmehr mißbraucht. Die Unbeschränktheit des Verfahrens des Verstandes wird auf die Dinge selbst übertragen, — das negative Merkmal der Abwesenheit eines subjektiven Hindernisses, die Begriffe von Grund und Ursache immer von neuem zu gebrauchen, in den positiven Gedanken eines Inbegriffs der Kausalität, einer ersten, oder wenn man will, letzten Ursache verwandelt. Die Ideen der Vernunft sind daher nach Dührings scharfer und treffender Bezeichnung, die zugleich ihre Kritik enthält, logische Unendlichkeitsbegriffe, Unendlichkeiten der bloßen Logik. Eine erste Ursache ist der Gattung nach derselbe Unbegriff, wie die Vorstellung einer an sich existierenden unendlichen Zahl.¹ Der Grundsatz der reinen Vernunft, der diesen Mißbrauch des Verstandes rechtfertigen und sogar notwendig machen soll: der Schluß vom Bedingten auf die vollständige Reihe der Bedingungen, folglich das Unbedingte, ist bereits von Schopenhauer als unrichtig nachgewiesen worden.² Ja eigentlich folgt seine Unrichtigkeit auch aus Kants eigener Lehre. Dieser Satz kann nämlich, wie Kant selbst bemerkt, kein analyti-

¹ Dühring: *Natürliche Dialektik*. 1865. S. 112 ff.

² *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1859. I. Bd. S. 572. „Hiebei ist es schon falsch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als solche eine Reihe aus-machen können. Die Reihe entsteht nur dadurch, daß wir das, was soeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber so-gleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde von neuem auftritt.“

scher sein, „weil sich das Bedingte analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte bezieht“. Er kann aber ebensowenig ein gültiger, oder auch nur möglicher, d. h. vollziehbarer synthetischer Satz sein; weil dazu, wie wir bereits aus der transzendentalen Analytik wissen, die Beziehung auf mögliche Anschauung, auf ein Schema, notwendig wäre, ein solches Schema aber für den fraglichen Satz nicht aufzutreiben ist. Denn weder kann das Schema für denselben im Begriff des vollständigen Gebrauchs der Verstandeserkenntnis, dieser Regel der Vernunft zugunsten des Verstandes, noch, wie Kant will, in einem jener transzendenten Objekte gefunden werden, die aus den Ideen (durch Hypostasierung derselben) entspringen, weil ja diese Ideen selbst erst durch das in Rede stehende Prinzip erzeugt werden sollen.

Kant behauptet, daß den Fehlschlüssen der Vernunft, die, wie man sieht, keinen Augenblick vor dem Forum des Verstandes zu Recht bestehen, ein „transzendentaler Schein“ anhänge, der im Unterschiede vom logischen Schein nicht verschwindet, „ob man ihn gleich aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendentale Kritik deutlich eingesehen hat“. Er vergleicht daher diesen Schein mit einer Sinnestäuschung und redet von „Sophistifikationen nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst“. Kann man es angesichts dieser seltsamen Behauptung zu hart finden, wenn Schopenhauer erklärt, Kant habe die Irrtümer der Leibniz-Wolffschen Philosophie für notwendige Irrwege der Vernunft genommen und so die Vernunft selbst zum Sophisten gemacht? Die Frage, ob die Fehlschlüsse der Wolffschen Metaphysik, selbst in der Form, die ihnen Kant gibt, transzendentalen Schein hervorbringen oder nicht, ob sie wirklich gleich einer Sinnestäuschung fortfahren „der Vernunft vorzugaukeln“, auch nachdem der Punkt des Mißverständnisses, nämlich die Verwechslung „einer subjektiven Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandesgebrauches mit einer objektiven Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst“, durch die Kritik aufgedeckt ist —, ist die Frage nach einer Tatsache, über welche jedermann ein entscheidendes Urteil zusteht. Sehen wir vorerst von der Antinomie im Weltbegriffe ab, welche Kant als das einzige Beispiel für seine Behauptung einer notwendigen Entzweiung des Denkvermögens anzuführen weiß, so ist

diese Frage ohne Bedenken zu verneinen. Wer von Kant selbst die Belehrung empfangen hat, daß vom Einfachen in der Abstraktion kein Schluß auf etwas Einfaches im Objekte gelte, daß also der Schluß von der einfachen Ichform auf ein einfaches Seelenwesen — und der analoge aus der Abstraktion von der Ausdehnung auf ein einfaches punktuelles Atom! — ein Fehlschluß ist, oder wer der Widerlegung des ontologischen Beweises mit Verständnis gefolgt ist, dessen Vernunft wird auch nicht länger mehr von diesen Blendwerken einer scholastischen Metaphysik getäuscht werden können.

Kant läßt aus den Ideen der Vernunft, also den absolut gebrauchten Verstandesbegriffen, die Objekte der Metaphysik hervorgehen; es wäre richtiger gewesen, aus ihnen die Systeme der Metaphysik abzuleiten. In der Tat wurzelt der letzte, formale Unterschied der Systeme in dem Unterschied der zur Systembildung benutzten Begriffe des reinen, d. i. von der Sinnlichkeit willkürlich isolierten Verstandes. — Daß übrigens die Forderung der systematischen Einheit des empirischen Gebrauchs des Verstandes oder der Vernunft notwendig auf die Annahme eines höchsten Wesens führen müsse, daß die Vernunft, wie Kant glaubt, jene Einheit nicht anders denken kann als in der Weise, daß sie ihrer Idee das höchste Wesen zum Objekte gibt, welche notwendige Verbindung überhaupt zwischen dem disjunktiven Schlusse, dem Schlusse durch systematische Einteilung, und der Gottheit bestehe, wird man erst begreifen, sobald man weiß, daß das System wirklich der Gott des Metaphysikers ist. So sagt z. B. Dühring: „Die universelle Systematik ist der letzte und höchste Gegenstand aller Vertiefung in das Wesen der Welt und ihre Pflege der einzige Kultus, der im Denken und Wollen nach den abgestreiften Irrtümern der Völkerphantasien (!) übrigbleibt“.¹

Kant hat den Bannkreis der metaphysischen Denkart auch dort nicht völlig durchbrochen, wo er gegen sie ankämpft. Er hat den Methoden und dem Geiste der Schulmetaphysik, gegen die sich seine Angriffe hauptsächlich richten, selbst noch zu viele Zugeständnisse gemacht. Dies ändert nichts an seinen wirklichen Verdiensten um die Kritik der „Vernunftwissenschaft auf bloßen Begriffen“ und verringert nicht die Bedeutung der Hauptstücke der transzendentalen Dialektik, der Paralogismen, die weit mehr enthalten als

¹ Kursus der Philosophie usw. Leipzig 1875. S. 40.

eine Kritik der rationalen Seelenlehre, und der Widerlegung des ontologischen Beweises, welche die Metaphysik in ihrem Fundamente angreift.

3. Klassifikation und Kritik der metaphysischen Systeme

Die Spekulation des Metaphysikers trennt Synthese und Analyse. Sie macht das eine oder das andere Interesse des Verstandes, in der Regel das synthetische, zum ausschließlichen und gelangt dadurch entweder zu einem formalen Einheitsbegriff oder zu einem ebenso einseitig erfaßten abstrakten Begriff der Vielheit. Monistische Systeme auf der einen, dualistische und pluralistische auf der anderen Seite geben diesen entgegengesetzten Neigungen des metaphysischen Denkens Ausdruck und Gestalt. Dabei ist die zweite Klasse der Systeme geschichtlich wie sachlich nur als Reaction gegen das zu weit getriebene Einheitsstreben aufzufassen, dem die Systeme der ersten Art ihren Ursprung verdanken. Das in den Einheitslehren verkürzte und zurückgedrängte Bedürfnis des Verstandes nach Unterscheidung und Bestimmtheit, sucht sich in den pluralistischen Systemen wieder sein Recht zu verschaffen. So ist im Altertum das Verhältniß der jüngeren Naturphilosophie und Atomistik zum abstrakten Monismus der Eleaten, so in neuerer Zeit der Gegensatz zwischen Leibniz und Spinoza, Herbart und der idealistischen Philosophie aufzufassen. Doch neigen pluralistische Systeme, wie wir dies an dem Beispiele Lotzes in seiner Stellung zu Herbart sehen können, insbesondere aber dualistische Lehren immer dazu, sich in monistische zurückzuverwandeln. Man bezeichnet eine Einheitslehre, welche aus einem pluralistischen Systeme gleichsam durch Rückschlag hervorgeht, als konkreten Monismus. Nicht das Gebiet der Vielheit und des Unterschiedes, das der Einheit und Harmonie ist die wahre Heimat der philosophischen Kunst, das Reich ihrer Seligkeit. Das Gemüt, das sich eins fühlt mit dem Grunde alles Seins, ist der Dichter des Monismus. Es ist mit seinen Wünschen dem forschenden Gedanken stets voran und weiß sich immer am Ziele.

Einheit wie Vielheit lassen sich in doppelter Weise erfassen. Die Gesamtheit der Dinge stellt sich der Anschauung und dem Denken in zwei Grundgestalten dar, in den Formen der Beharrlichkeit und der Veränderung, des räumlichen Daseins und der zeit-

lichen Entwicklung. Von logischer Seite entsprechen denselben die Begriffe der Substanz und der Kausalität. Je nachdem sich nun die philosophische Betrachtung der Dinge vorwiegend auf die eine oder die andere Grundform ihrer Erscheinung richtet, je nachdem das metaphysische Denken vom Begriffe der Substanz oder von dem der Kausalität beherrscht wird, werden von diesem Denken entweder Systeme des Seins oder Systeme des Werdens und der Entwicklung entworfen. Wenn wir diese systematischen Gesichtspunkte mit den zuvor genannten verbinden, so erhalten wir auf der einen Seite monistische Seins- und Entwicklungslehren, denen auf der anderen Seite die pluralistischen Seins- und Entwicklungssysteme gegenüberstehen. Innerhalb dieser Gegensatzpaare muß sich alle Gedankendichtung ergehen; diese ist daher keineswegs schrankenlos, sondern an die subjektiven Bedürfnisse des Verstandes und die allgemeinsten Formen der Erscheinung gebunden.

Was hier in trockenen, abstrakten Ausdrücken umschrieben und klassifiziert wird: die metaphysische Gedankenschöpfung, hat sich in der geschichtlichen Wirklichkeit in phantasie- und lebensvollen Gestalten ausgeprägt, welche lange Zeit hindurch die methodische Systemsbildung der Wissenschaft, die ihr Werk niemals für vollendet ausgibt, ersetzt haben und für viele noch heute ersetzen. — Die Vollständigkeit unserer Klassifikation läßt sich dadurch erproben, daß jedes metaphysische Hauptsystem mit derselben eine kurze Charakteristik erfährt. Zugleich kann die Möglichkeit, die Systeme vollständig in der angegebenen Weise zu klassifizieren, als Beweis dienen, daß die Grundlagen der Systeme subjektiv sind. Nur subjektive Prinzipien lassen sich a priori, d. h. vom Subjekt aus klassifizieren.

Sämtliche Typen der Systemphilosophie (mit Ausnahme vielleicht des reinen, pluralistischen Evolutionismus) haben bereits im Altertume ihre Ausbildung erfahren. Das Altertum ist die klassische Zeit der philosophischen Systeme. So führte die Naturbetrachtung der ersten ionischen Denker zu einer monistischen Seinslehre. Die Beharrlichkeit der Materie drängte sich der Auffassung dieser Physiologen wie unwillkürlich auf; daher sie dieses Prinzip in qualitativer, noch nicht in quantitativ bestimmter Form aussprechen. Sie forschen nach einem Grundstoff, einem einzigen Dinge, von dem die vielen in die Erscheinung tretenden Dinge

bloße Zustände der Verdünnung und Verdichtung, oder aus dem sie durch Ausscheidung hervorgegangen sein sollen. Dieser frühesten monistischen Seinslehre tritt in der Weltanschauung Heraklits die erste monistische Entwicklungslehre gegenüber. Obgleich Heraklit den Naturprozeß nicht vom Stoffe, die Funktion nicht vom Substrate, trennt, so richtet sich sein Blick doch zunächst und vornehmlich auf die Form des Prozesses selbst. Der Hauptsatz seiner Philosophie ist die Lehre vom Fluß, vom rastlosen Wandel aller Dinge. Weil die Dinge in unausgesetzter Veränderung und Entwicklung begriffen sind, deshalb müssen sie aus dem Feuer oder dem Wärmestoff, diesem lebendigsten Agens in der Natur, bestehen. Zugleich sucht schon Heraklit das Grundproblem aller monistischen Entwicklungstheorien zu lösen, sofern er alle Vorgänge des Werdens und der Veränderung auf ein einziges Weltgesetz zurückführt. Nicht bloß sämtliche Prozesse in der Außenwelt sind ihm bloße Spezialisierungen des allgemeinen Gesetzes der Entzweigung und Wiedervereinigung, der Einheit des Entgegengesetzten, der Zusammenwirkung von Kraft und Gegenkraft; auch die politischen Gesetze des Menschen gelten ihm als Ausfluß dieses obersten Naturgesetzes. — Eine pluralistische Seinslehre setzen die Atomistiker der abstrakten Lehre der Eleaten von der Einheit und Einzigkeit des Seins entgegen, und die letztere ist in der Form, die sie von Parmenides erhielt, vielleicht selbst erst als das Widerspiel des pythagoreischen Dualismus aufgetreten.¹ Sogar an Beispielen pluralistischer Entwicklungssysteme fehlt es, wie mir scheint, in der griechischen Philosophie nicht gänzlich. Die Homoiomerien des Anaxagoras sind in einem gewissen Punkte mit den Monaden von Leibniz zu vergleichen. Wie diese das ganze Universum der Vorstellung nach in sich enthalten und selbsttätig aus sich entwickeln, so sind in jenen die Qualitäten aller Dinge der Wirklichkeit nach eingeschlossen und werden vom sondernden Verstande zu geordneter Entwicklung gebracht. Platons metaphysisches System dagegen (wenn der Ausdruck System für die platonische Philosophie

¹ Parmenides, der von späteren (z. B. nach der Anführung Zellers von Strabo) *ὁ ἀνὴρ Πυθαγόρειος* genannt wird, schließt sich (nach Tannery: *la physique de Parménide*, revue philosophique 1884) in der Physik den Pythagoreern an, während er in der Metaphysik einen der pythagoreischen Lehre von den Prinzipien der Dinge entgegengesetzten, die Zahl oder Vielheit ausschließenden Standpunkt vertritt.

gebraucht werden darf) ist eine pluralistische Seinslehre, sofern wir mit Platon die „Ideen“ als einartig, jede für sich bestehend, und dem Werden und der Veränderung entnommen denken. Doch gibt Platon dem Einheitsbestreben der Vernunft dadurch wieder Ausdruck, daß er das Gute an die Spitze der Ideen stellt.¹

Daß die Gesichtspunkte, welche die Konstruktion der Systeme leiten, nicht immer ungemischt zur Anwendung gelangen, daß insbesondere die später auftretenden Systeme diese Gesichtspunkte zu verknüpfen suchen, muß uns natürlich erscheinen und kann an der Richtigkeit unserer Einteilung nicht irremachen. Hatte Platon das eleatische Sein und das heraklitische Werden auf zwei getrennte Welten verteilt, von denen er freilich nur der einen Realität im wahren Sinne des Wortes, also volle Selbständigkeit, zuschrieb; so unterschied Aristoteles die Formen der wirklichen, mit Stoff behafteten Dinge von der absoluten, stofflosen Form, in deren rein geistigem, d. h. unkörperlichem Wesen er die Natur der Gottheit erkannte. Soweit ist seine Lehre ohne Frage dualistisch. Die platonische Transzendenz, der *χωρισμός* der Ideen wird von Aristoteles nicht gänzlich beseitigt, sondern nur beschränkt, nämlich auf das höchste, selbstgenugsame Wesen. Sofern aber Aristoteles die Formen der körperlichen Dinge als die bewegenden Kräfte, die sich selbst entwickelnden Zwecke der Dinge, betrachtet, muß sein metaphysisches System als pluralistischer Evolutionismus bezeichnet werden. — In der neueren Philosophie treffen wir sogleich in den Systemen Brunos und Spinozas auf den Gegensatz zwischen einer monistischen Entwicklungs- und einer monistischen Seinslehre. Zahllose Welten, oder wie Bruno poetischer sagt, unzählige Himmel, ein jeder seine Sonne in seinem Mittelpunkt tragend, überall im Universum dasselbe Leben, das sich zu Empfindung und Vernünftigkeit steigert, nur in unendlich vielen Formen — dieses Bild der äußeren Unendlichkeit der Welt ergänzt Bruno mit dem Begriff ihrer inneren Unendlichkeit, mit seiner Konzeption einer innerlich

¹ Die Reihe der Ideen oder Idealzahlen läßt sich im Unterschied von den mathematischen Zahlen nicht summieren, d. h. es läßt sich aus ihr kein einheitliches Ganze bilden, weil jede Idealzahl eine verschiedene Art oder Wesenheit bildet. — Doch scheint Platon im Sophistes das Element des Andersseins, der Veränderung in den „überhimmlischen Ort“ der Ideen selbst verpflanzt und dadurch in das Reich dieser „Dinge an sich“ wenigstens ideales Leben und Bewegung gebracht zu haben.

schaffenden Natur, der Einheit von Materie und Kraft, die gleichsam auf der Oberfläche der Materie die Formen erscheinen läßt, um sie wieder in ihren Schoß zurückzunehmen. Und diese Gott-Natur, diese schaffende Kraft des Universums, ist Eine im Größten und im Kleinsten, sie ist die Monas der Monaden und zugleich das Wesen jedes einzelnen Dinges, jede Monade der Quellpunkt einer und derselben Entwicklung. Man kann sich innerhalb eines und desselben Begriffs keinen größeren Gegensatz denken, als den zwischen dem Monismus Brunos und jenem Spinozas. Der Grund der Natur dort der Inbegriff der Kausalität, das schaffende göttliche Prinzip, das ganz in Allem und ganz in jedem Teile ist, hier ein ruhendes Sein, die Substanz, die Alles in sich enthält, die Dinge dort kraft des Ganzen eine Unendlichkeit aus sich entwickelnd, hier bloße Zustände der Substanz, im Begriff derselben durch eine unendliche Reihe logischer, nicht chronologischer Vermittlungen begründet! Zweifelt man noch, daß die Person des Metaphysikers nicht vom System des Metaphysikers zu trennen ist, sowenig wie der Dichter von seinem Werke?

Im Gegensatz zu Spinoza gestaltete Leibniz den monistischen Evolutionismus Brunos in seinen eigenen pluralistischen um, nicht ohne, wie es scheint, von Bruno beeinflusst worden zu sein. Die Monade der Monaden Brunos ist bei Leibniz nur noch das höchste, nicht mehr das einzige Wesen, die Entwicklungsprozesse der individuellen Substanzen verlaufen parallel ohne wirkliche Gemeinschaft.

Der monistischen Entwicklungslehre des deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel endlich stellte Herbart seine pluralistische Seinslehre gegenüber, welche das erfahrungsgemäße Geschehen in der Natur für eine zufällige Ansicht erklärt und das wahre Geschehen eigentlich nur in dem Verhüten dessen, was ohne die Selbsterhaltung der Wesen geschehen würde, erblickt.

Die Klassifikation der Systeme ist zugleich ein Mittel der Kritik der Systeme. Es wäre nicht möglich, inhaltlich genommen so ungleichartige Lehren auf den Gegensatz von Sein und Entwicklung, Einheit und Vielheit zurückzuführen, wäre nicht wirklich die Wurzel aller Systembildung zunächst und unmittelbar subjektiv. Der metaphysische Denker will die Prinzipien der Dinge jenseits der Erscheinung erkennen — kein Wunder, wenn er nach Abstraktion

von der Erscheinung statt der Prinzipien der Dinge, nur die Prinzipien seines Denkens in der Hand behält.

4. Wissenschaft und Metaphysik

Dem nämlichen subjektiven Einheitsstreben des Denkens, dem die metaphysischen Systeme eine vorläufige Befriedigung zu verschaffen suchten, will auch die Wissenschaft genügen. Nicht im Ziele, nur im Wege zum Ziele unterscheidet sie sich von der Metaphysik. Sie verwechselt nicht Wunsch und Erfüllung und begnügt sich nicht mit dem sich mit sich selbst beschäftigenden, selbstgenugsamen Denken. Sie sucht für die Befriedigung des systematischen Bedürfnisses des Subjektes das Maß in den Objekten.

Anschauung, mathematisches und logisches Denken sind die inneren Mittel des Geistes für die Erkenntnis der Dinge. Der Reihe nach wurden diese subjektiven Erkenntnismittel von den vorsokratischen Denkern zur Konstruktion philosophischer Systeme gebraucht. Auch die Wissenschaft kennt keine anderen inneren Mittel des Erkennens, aber sie kennt und handhabt noch ein äußeres Mittel der Forschung: das Experiment, oder allgemeiner: die Verifikation. Nur dieser Eine Schritt, den die Wissenschaft durch die Verifikation über die bloße Spekulation hinaus tut, trennt dieselbe von der metaphysischen Philosophie. Die reine Spekulation ist nur in Logik und Mathematik am Platze, außerhalb dieser Wissenschaften angewandt, wird sie zur Metaphysik, welche nichts anderes ist, als ein unverifiziertes und seiner Natur nach unverifizierbares Wissen. Wo es an der Möglichkeit fehlt, irgendwelche Annahmen der Theorie durch die Erscheinungen zu bestätigen, da hört das Gebiet der Forschung auf und beginnt das Gebiet der Betrachtung und subjektiven Gedankenschöpfung. Die experimentelle, oder überhaupt die verifizierende Wissenschaft ist die Einheit der spekulativen und der rein empirischen. — Gleicht die bloße Spekulation (innerhalb der Realwissenschaft) einer Seele ohne Körper, der reine Empirismus einem Körper ohne Seele, so ist die experimentelle Wissenschaft einem beseelten Organismus zu vergleichen.

Man darf nicht glauben, daß die Forderung der Verifikation nur für die äußere und nicht auch für die innere Naturforschung zu erfüllen sei. Sowenig die Exaktheit auf den Umkreis der meßbaren Dinge und Vorgänge beschränkt, sondern nur innerhalb

dieses Umkreises leichter zu erzielen ist, sowenig ist auch die mit der Exaktheit eng verbundene und zum Teile mit ihr zusammenfallende Bestätigung durch nachweisbare Tatsachen ausschließlich auf das Gebiet der materiellen Forschung beschränkt, obgleich ihre Notwendigkeit sich zuerst in diesem Gebiete aufgedrängt hat. Daß sich die einfachsten psychischen Vorgänge: Empfindung, Assoziation, Gedächtnis sogar der Messung und in einem gewissen Umfange selbst dem messenden Versuche unterwerfen lassen, darf heute als feststehend betrachtet werden.¹ Das Verfahren, das in der Naturwissenschaft befolgt wird, gilt seiner wesentlichen logischen Natur nach allgemein. Kein Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens ist von demselben ausgenommen. Nimmt es sich von ihm aus, so verzichtet es damit auch auf den Anspruch als Wissenschaft zu gelten. Die Geisteswissenschaften, die trotz aller philosophischen Vorarbeiten erst im Beginn ihrer Entwicklung stehen, werden durch die Geschichte verifiziert. Und sogar die Erkenntniswissenschaft, die reine theoretische Philosophie, darf sich von der Forderung der Bestätigung ihrer prinzipiellen Annahmen nicht freisprechen, will sie nicht zu einer bloßen Spekulation über die Wissenschaft herabsinken. Wenn Hume für jeden Begriff die Angabe des Eindruckes fordert, von welchem der fragliche Begriff abgeleitet ist, so spricht er damit einfach die Forderung der Verifikation der Begriffe aus. Man kann mit Grund zweifeln, ob diese Forderung Humes auch für solche Begriffe ausreiche, die nicht aus dem Inhalt, sondern aus der Form der Erfahrung hergeleitet sind; unstreitig aber gibt Hume mit ihr das Mittel an, den Beweis der Realität der inhaltlichen Begriffe zu erbringen. Um den grundlegenden Satz zu beweisen, daß die Gewißheit von Tatsachen der Art nach verschieden sei von der Gewißheit einer logischen oder mathematischen Schlußfolgerung, beruft sich Hume auf das Faktum, daß das Gegenteil einer Tatsache niemals einen Widerspruch enthalte, sondern immer denkbar bleibe, wie sehr es auch gegen unsere gewohnte Auffassung verstoßen mag. Wir folgern unmittelbar daraus, daß auch das Sein einer Tatsache nicht aus bloßen Begriffen und deren widerspruchsfreier Kombination hergeleitet werden kann. Man wird schwerlich behaupten können, daß eine

¹ In bezug auf das Gedächtnis vgl. man H. Ebbinghaus: *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie.* Leipzig 1885.

derartige Verifikation an überzeugender Kraft der numerisch bestimmten, wie sie in der Naturwissenschaft zur Anwendung kommt, irgend nachstehe, daß es also nicht möglich sei, philosophische Lehrsätze über allen Zweifel zu erheben. — Die allgemeine Erkenntniswissenschaft, welche die Prinzipien des Erkennens, die Grundbegriffe und die Grundgesetze des wissenschaftlichen Verfahrens, zum Gegenstande hat, kann und muß die prinzipiellen Annahmen, aus denen sie die Wissenschaft erklärt, durch die Wissenschaft, wie sie wirklich besteht, verifizieren. Eine Theorie, z. B. der Positivismus, welche die Wissenschaft aus reiner Erfahrung herleiten wollte, würde durch das tatsächliche Verfahren der Wissenschaft widerlegt werden.

So gilt die Forderung des verifizierenden Beweises in gleicher Weise für die Philosophie, wie für die positive Wissenschaft selbst. Nur diejenige Philosophie darf sich rühmen, exakt im wahren Sinne des Worts zu sein, die ihre Lehrsätze beweist, und zwar nicht wieder bloß durch begriffliche Erwägungen, durch ein rein logisches Raisonement beweist, sondern durch das Zurückgreifen auf die Erscheinung.

Nur wo Sache und Begriff dasselbe sind, wo die Sache erst durch den Begriff erzeugt wird, wie in der reinen Mathematik, oder wo es sich wie in der idealen Ethik nicht um ein tatsächliches Geschehen handelt, sondern um das Geschehen, wie es sein soll, verliert die Forderung der Bestätigung durch Erfahrung selbstverständlich ihren Sinn. Hier kann sogar nach Kants richtiger Bemerkung die Erfahrung zum Scheine werden. — Doch muß auch die ideale Ethik, welche Gesetze in der eigentlichen Bedeutung dieses Ausdrucks, nämlich Willensgesetze kennt, an wirklich vorhandene, allgemeingefühlte Willensinteressen anknüpfen, soll uns ihr Entwurf des vollkommenen Handelns nicht so gleichgültig erscheinen, wie einem Nichtmathematiker die Konstruktion und Berechnung eines geometrischen Gebildes erscheint.

Ein geometrischer Satz bleibt wahr, auch wenn kein Objekt existiert und existieren kann, das den Begriffen der Geometrie vollkommen entspricht; denn er handelt von diesem Objekt, nicht sofern es existiert, sondern sofern es nach einer von uns selbst gesetzten Regel der Konstruktion gedacht wird. Eine sittliche Vorschrift bleibt verbindlich, auch wenn alle Menschen sich Ausnahmen

von derselben gestatten; denn sie will nicht das tatsächliche Verhalten der Menschen beschreiben oder erklären, sondern das mögliche Verhalten derselben regeln. Wahrheit und Realität lassen sich in der Mathematik gar nicht trennen, die Wahrheit der mathematischen Objekte ist die einzige Realität, welche die mathematischen Objekte als solche besitzen. Sittliche Gesetze aber gelten nicht von einer Erfahrung, welche bereits real geworden ist, sondern von einer Erfahrung, welche realisiert werden soll. Die Objekte, mit welchen sich die Mathematik, die Handlungen, mit denen sich die Ethik beschäftigt, sind ideale Objekte und ideale Handlungen. Die Metaphysik dagegen, soviel sie uns auch von der Idee des Seins und Geschehens zu erzählen weiß, will doch die Prinzipien des wirklichen Seins und Geschehens erkennen. Sie kann sich daher nicht wie die Logik und Mathematik mit der bloßen Wahrheit, oder wie die Ethik mit der Möglichkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Annahmen begnügen. Sie muß die Wirklichkeit derselben beweisen, — hört aber damit auf, Metaphysik zu sein und verwandelt sich in positive Forschung.

Nur unter einer einzigen Voraussetzung könnte durch rein begriffliche Deduktionen eine Erkenntnis des Wirklichen erzielt werden, wenn nämlich der Begriff, der Gedanke, allein wirklich wäre. Unter jeder anderen Annahme, selbst der Annahme apriorischer Begriffe, welche die Form der Erfahrung begründen, ist der Übergang von der Wahrheit des Begriffs zur Wirklichkeit des Objekts nur durch Empfindung und Wahrnehmung möglich. — Daß jene Voraussetzung falsch ist, wird schon durch die Existenz der experimentellen Wissenschaft bewiesen. Die letztere müßte längst beseitigt worden sein, gleichwie die empirische Mathematik der alten Ägypter, wäre die vermeintliche Entdeckung Hegels oder der Marburger Schule richtig, daß die Natur der objektivierte Denkprozeß des Metaphysikers, das Ding an sich der Begriff des Philosophen sei.

5. Spinoza und Hegel

Es besteht ein sehr auffallendes Mißverhältnis zwischen der Maßlosigkeit in den Verheißungen, welche die Metaphysik macht, und der Genügsamkeit, die sie bei der Erfüllung dieser Verheißungen zeigt. Sie verspricht, aus dem Begriff, den sie der Ge-

samtheit der Dinge zugrunde legt, das Einzelne zu erklären, oder dasselbe doch mindestens begreiflicher zu machen, als es ohne die Annahme ihres weiterklärenden, wie man weiß, von System zu System veränderlichen Begriffes geschehen könnte. Dieses Begreifen des Einzelnen aus seinem Zusammenhang mit dem Ganzen schreibt sie sich als ihre eigentliche Aufgabe und ihr unbestreitbares Verdienst zu. Und wenn auch in der Wissenschaft Wille und gute Absicht für die Tat gelten könnten, so würde man schwerlich imstande sein, ihr dieses Verdienst abzusprechen. Nun nenne man uns aber eine einzige Erklärung einer einzigen Erscheinung, welche die Metaphysik nicht von der Wissenschaft borgen mußte, oder doch erst fand, nachdem sie ihren eigenen Weg verlassen und den der Wissenschaft eingeschlagen hatte! — Zwar versichert Spinoza, daß jede einzelne Erscheinung als Modifikation der unendlichen Substanz in dieser durch eine Reihe unendlich vieler Vermittlungen begründet sei, folglich durch sie auch begriffen werde. Ein Modus der Ausdehnung z. B. (d. i. nach der Terminologie Spinozas irgendein wirklicher Körper) soll durch einen andern Modus derselben Art, dieser wieder durch einen andern usf. ins Unendliche verursacht und begründet sein. Enthält aber diese Versicherung mehr als die bare Behauptung, daß der Kausalzusammenhang der körperlichen Vorgänge begreiflich sein muß, soll er anders begriffen werden können? Hat Spinoza auf Grund dieser Behauptung, die nichts als der Ausdruck eines Forschungsgrundsatzes ist, irgendein Glied der Reihe erkannt, eine einzige physikalische oder chemische Erscheinung erklärt, ein Naturgesetz entdeckt? Vielleicht wendet man ein, Naturgesetze zu entdecken sei auch gar nicht Aufgabe der Metaphysik, welche sich lediglich mit dem Zusammenhang und der Verbindung der von der Wissenschaft zuvor ermittelten Gesetze zu befassen habe. Ich werde auf diese Einwendung zurückkommen und zeigen, daß der Metaphysik mit ihren Mitteln ebensowenig die Verbindung der Naturgesetze gelingen kann, wie deren Entdeckung. Vorläufig genüge die Frage, was das wohl für eine Wissenschaft sein muß, die nichts zu entdecken, nichts Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen hat? Aber selbst auf ihrem eigenen Boden, selbst in der Synthese der Begriffe, ist die Metaphysik nicht glücklicher gewesen. Hat Spinoza die Einheit und Einzigkeit der Substanz, seinen metaphysischen Hauptsatz,

wirklich bewiesen? Hat er diesen Satz nicht vielmehr durch bloße Zusammensetzung der Definitionen der Substanz und der unendlichen oder göttlichen Substanz abgeleitet, diese Definitionen aber selbst mit dünnen Worten für persönliche und sofern willkürliche Begriffsbestimmungen erklärt? „Ich verstehe unter Substanz das, was in sich ist und durch sich begriffen wird . . . Ich verstehe unter Gott das absolute unendliche Wesen.“ Wer die Definition einer Sache mit der Sache selbst nicht für einerlei hält, (was außer in der Logik und Mathematik nicht angeht), wird im Beweise Spinozas nur eine Kleinigkeit, aber eine entscheidende Kleinigkeit vermissen, den Nachweis nämlich, daß die unendliche Substanz auch wirklich existiere. Die Welt der Metaphysik ist eine Gedankenwelt, eine imaginierte Welt logischer Schatten, die mit der Sinnlichkeit zugleich ihre Realität eingebüßt haben, nicht die Welt der wirklichen, d. i. auf die Sinne wirkenden Dinge und Vorgänge. Man stelle sich doch die Aufgabe, zu der gedachten Welt Spinozas nachträglich die anschaulich gegebene Welt hinzu zu erfinden. Wer würde, ohne die Welt bereits durch die Sinne zu kennen, wenn er die Abstraktionen des Philosophen in anschauliche Vorstellungen zu übersetzen hätte, auf den Einfall geraten, daß sich seiner Anschauung der sichtbare Kosmos als eine Vielheit unzähliger Systeme darstellen werde, ein jedes selbständig sich bewegend und von jedem anderen System durch ungeheure Räume getrennt, welche nur der Lichtstrahl durchleuchtet? Müßte er sich nicht vielmehr die Welt als ungeheure kompakte Masse vorstellen, in der alle Dinge vereinigt sind? Das: *ὁμοῦ πάντα χροῖματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ συμκρότητα* des Anaxagoras¹ liefert fast Wort für Wort das Bild der Welt, welches allein den veranschaulichten Abstraktionen Spinozas entspricht. Schon die Anschauung der wirklichen Welt also ist eine Widerlegung der gedachten Spinozas. In dem Versuch, den Traum der Metaphysik: die Erfindung einer Universalform des Wissens zu verwirklichen, hat es kein Philosoph des Altertums und der neueren Zeit Hegel, dem absoluten Metaphysiker und zugleich absoluten Positivist zu vorgetan. — Hegel ist es mit der Ersetzung der Wissenschaft durch die Metaphysik völliger Ernst. Mit souveräner Willkür und unverhohlener Geringschätzung behandelt er die Ergebnisse der wissenschaftlichen

¹ Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl. 1912, I. Bd., S. 399.

Forschung, er ändert an denselben und rückt sie zurecht, bis sie sich in sein System fügen, oder läßt sie wohl auch kurzweg verschwinden, was er doppelsinnig das Aufheben derselben nennt. Man weiß, daß dieses Unternehmen den Naturwissenschaften gegenüber vollständig gescheitert ist.

Das Denken erzeugt sich nach Hegel seine Gegenstände selbst, diese Gegenstände sollen aber darum keine bloßen Gedankendinge sein, sondern Dinge an sich, die wirklichen leibhaftigen Dinge. Der allmächtige Begriff läßt unter dem Namen der Idee aus seinem dialektisch kreisenden Schoße nicht bloß Menschen, Tiere und Pflanzen hervorgehen, er ist sogar imstande, ganze Gebirge und Länder abzusetzen. „Die Vertilgung der daseienden Momente der Totalität und die reine Ausscheidung derselben durch Abstraktion — das Flötzgebirge. Das Zerfallen in gleichgültiges Dasein — aufgeschwemmtes Land!“¹ — Ja eigentlich ist es noch zu wenig gesagt, daß bei Hegel das Denken die Dinge bloß erschaffe; es fällt mit ihnen geradezu zusammen. „Die Methode ist nichts von ihrem Gegenstande und Inhalte Unterschiedenes, denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt.“² Die Methode des Philosophen und der Prozeß der Natur sind also eines und dasselbe, — eine Methode gefällig fürwahr und sicher unfehlbar, da es ja außer ihr nichts geben soll, was ihrer Fortbewegung ein Ziel setzen könnte. Das System unseres Philosophen ist demnach nicht mehr bloß die Wiedergabe der Welt in Begriffen, es ist selbst die Welt. Die Welt ein philosophisches System! — weiter kann doch gewiß die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, dieser kleinen Bewegung im Gehirn, nicht mehr getrieben werden.

Es ist nicht nötig, hier einzelne Proben des Zerrbildes von Wissenschaft und Vernunft vorzulegen, das bei Hegel Philosophie heißt. Es genügt, einen Blick auf seine Handhabung der Methode zu werfen, wobei sich der Philosoph die größten Freiheiten gestattet.

Hegel wagt es, die Ohnmacht seiner Methode, die Natur zu erklären, in eine Ohnmacht der Natur selbst zu verkehren, welche unfähig sei, seine Begriffsbestimmungen auszuführen. „Es ist die

¹ Hegels Werke VII, 1, S. 445.

² III, S. 39.

Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten . . . In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden . . . Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe (d. h. dem Philosophen) zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten (!) begreifen.“¹ — Wer das Wirkliche vom Begriffe erzeugt werden läßt, wer den Begriff allein für wirklich erklärt, hat damit das Recht verwirkt, das Verlangen, er solle uns nun auch zeigen, wie das Wirkliche aus dem Begriffe abzuleiten sei, ungehörig zu schelten. Lehnt er diese Forderung ab, was ist dann seine ganze Wissenschaft anders als bewußte Täuschung? Hegel spricht gelegentlich von „der Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt“.² Liest man hier statt Begriff: Hegelscher Begriff, statt Natur Naturerkenntnisse, so wird es wohl damit seine Richtigkeit haben. — „Die Formen der Natur sind nicht in ein absolutes System zu bringen.“ Gewiß nicht, und jedermann wird daraus folgern, daß wir also die künstlichen Abteilungen unserer Systeme, die Abstraktionsstufen unseres Denkens, nicht zu absoluten Schranken der Natur machen dürfen. Hegel aber zieht daraus den Schluß, „daß die Arten der Tiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt sind“.³ Also, wo sein Begreifen der Natur aufhört, da hört ihm auch die Natur auf, gesetzlich zu sein!

Die Vorstellung, die sich Hegel von einem empirischen Beweise, dem Beweise der Wirklichkeit einer Sache, gebildet hat, ist zu merkwürdig und für das Verfahren der Metaphysik im allgemeinen zu bezeichnend, um nicht mitgeteilt zu werden. „Nach Feststellung des durch den Begriff notwendigen Gedankens hat man zu fragen, wie er (der Gedanke nämlich) in der Vorstellung aussehe, dann ist die weitere Behauptung, daß dem Gedanken des reinen Außer-sichseins in der Anschauung der Raum entspreche.“⁴ Man hat, wie Hegel sein Verfahren später erläutert, nachzusehen, welche

¹ VII, 1, S. 37, 38.

² VII, 1, S. 651.

³ Ebenda S. 653.

⁴ Das Verfahren, welches hier Hegel zur Deduktion des Raumes anwendet, gilt, wie gleich gezeigt wird, allgemein. S. 45.

sinnliche Erscheinung an die von vornherein festgestellte Gedankenbestimmung anspiele.¹ — Anspielung also, ein spielendes Gleichnis, dies heißt bei Hegel: empirischer Beweis! Nun verstehen wir erst den Sinn jener sonderbaren Zumutung, die mit dem folgenden Satze an den empirischen Beweis gestellt wird. „Daß diese Gedankenbestimmung: die Identität mit sich, oder das zunächst abstrakte Selbst der Zentralität, welches die Materie in ihr hat, — diese einfache Idealität als daseiend, das Licht sei, dieser Beweis ist empirisch zu führen“!² — Welche Empirie der Welt wäre imstande herauszubringen, daß hinter diesen abstrakten Formeln in der Tat und Wahrheit das Licht stecke und nicht irgend etwas anderes, etwa Luft, oder Wasser? Spielen diese Formeln doch an alles mögliche unter anderem auch an Sinnlosigkeit an! Und von dieser Höhe des reinen Gedankens herab nimmt sich der Philosoph heraus, die theoretische und experimentelle Optik zu meistern, ihre Hypothesen für nutzlos zu erklären! „Die Newtonsche Theorie, nach der das Licht sich in Linien, oder die Wellentheorie, nach der es sich wellenförmig verbreiten soll (!) — sind materielle Vorstellungen, die für die Erkenntnis des Lichtes nichts nutzen.“³ Also Emanations- und Vibrations-theorie gleich unfähig, die Erscheinungen des Lichtes zu erklären, weil sie materielle, nicht spekulative, d. h. rein aus der Luft gegriffene Vorstellungen sind!

Wir haben in dem Bericht des Aristoteles über die Pythagoreer ein klassisches Zeugnis dafür, daß schon bei den Alten die Methode der Anspielungen die Methode der metaphysischen Systembildung war, wie sie es bei den Neueren bis auf die Gegenwart geblieben ist. „In den Zahlen glaubten die Pythagoreer viele Ähnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken, mehr als im Feuer, in der Erde und im Wasser . . . So hielten sie denn die Elemente der Zahl für Elemente alles Seienden und die ganze Welt für Harmonie und Zahl. Was sie nun in den Zahlen und Harmonien als übereinstimmend aufzeigen konnten, mit den Gestaltungen, den Teilen und der gesamten Ordnung des Himmels, das stellten und paßten sie zusammen, und wenn es irgendwo fehlte, so suchten sie durch Nachhilfe Zusammenhang

¹ Ebenda S. 653 die Stelle: „Entsprechen sie ihr nicht, spielen sie aber an sie an“ usw. ² S. 137. ³ S. 141.

und Übereinstimmung in ihre Theorie zu bringen.“¹ Man setze statt Zahl: Begriff, und man wird glauben eine Beschreibung der Methode Hegels vor sich zu haben.

6. Unkritisches und kritisches Einheitsstreben des Erkennens

Die Gewohnheit des Metaphysikers, die Welt sogleich als ein Ganzes, das Problem ihrer Erklärung als ein unteilbares zu behandeln, stammt von der ionischen Naturphilosophie her. Diese hatte an die Stelle der persönlichen Geschichte der Welt, wie sie die Dichter in ihren Theogonien und Kosmogonien erzählten, eine unpersönliche gesetzt: und wie groß und wichtig auch das Verdienst des Thales war, Okeanos und Thetis, die Eltern der Götter, ihrer Persönlichkeit entkleidet zu haben: so darf doch nicht übersehen werden, daß mit der neuen, natürlichen Denkweise nicht zugleich der Gegenstand des Denkens sich geändert hatte und vielleicht bei der eigenartigen Ausstattung des griechischen Geistes auch nicht ändern konnte. Verglichen mit der Wissenschaft stellt daher die metaphysische Philosophie noch heute einen älteren Typus des Denkens dar. Sie vertritt in ihren monistischen Systemen den Einheitsbegriff auf völlig unkritische Weise, indem sie die dem Denken notwendige Einheit ohne weiteres auf die Dinge überträgt, ohne sich dieser Übertragung als einer reinen Denkforderung, als eines Grundsatzes nur der Methode, bewußt zu werden. Eben dieses aber taten, die Ionier in anschaulicher und später die Eleaten in abstrakt-logischer Form. Und noch immer suchen die Systemphilosophen wie jene Anfänger der Wissenschaft nach einem letzten, ursprünglichen Ding, einem höchsten Gattungsbegriff des Seins, der alle Arten desselben als seine Bestimmungen enthalten soll, mögen sie dieses anfängliche Ding Materie oder Geist nennen, oder sie sind bestrebt, alles Geschehen aus einem einzigen Weltgesetze abzuleiten, wie Hegel, der es aus der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs, oder Herbert Spencer, der es aus einer Entwicklungsformel erklären will, welche die Bedeutung der Worte, aus denen sie gebildet ist, für jede Gruppe der Erscheinungen ändern muß, um auf diese Gruppe noch anwendbar zu bleiben. Schon aus formal logischen Gründen nämlich kann das Ziel der metaphysischen Systembildung nur entweder in einem höchsten Gattungsbegriffe oder in

¹ Metaphysik I, 5, nach Schweglers Übersetzung.

dem Begriffe eines obersten, allgemeinsten Gesetzes gesucht werden. Denn die Systematik vollzieht sich entweder durch Einteilung der Dinge in Klassen und hat in diesem Falle ihr Endziel in einer höchsten, alle niederen Klassen umfassenden Gattung, oder sie geht durch Unterordnung der Vorgänge unter ein einziges durchgreifendes Gesetz vor sich. Der metaphysische Denker, der von dem Begriff einer höchsten Seinsgattung ausgeht, wird sich für die Darstellung seines Systems des Schemas der räumlichen Vorstellung bedienen, wofür der als Axiom hingestellte Satz Spinozas: „Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem andern“, das beste Beispiel liefert. Wer es dagegen unternimmt, die Gesetze der Natur aus einem einzigen Weltgesetze abzuleiten, muß sich an das zeitliche Schema der Abfolge aus dem Grunde halten.

In Wahrheit ist die Übertragung der systematischen Einheitsbegriffe der höchsten Gattung und des letzten Grundes auf den eigenen Zusammenhang der Erscheinungen zunächst nichts als eine subjektive Analogie. Es zeigt sich, daß wir die Natur systematisch machen müssen, um sie zu begreifen. Die Begriffe aber, durch welche wir sie begreiflich machen, sind die Abstraktionsstufen unseres Denkens der Natur, nicht die Ursachen oder die Gründe des Naturprozesses selbst. Es läßt sich daher unmöglich a priori entscheiden, wie weit die Einheitlichkeit der Objekte, die Systematik des Gehaltes der Erfahrung, sich erstrecke.

Die Wissenschaft sucht nicht minder eifrig nach Einheit und Verbindung unter den Erkenntnissen, wie die Metaphysik. Aber sie behauptet nicht mehr Einheit und Übereinstimmung unter den Dingen, als sie tatsächlich vorfindet und experimentell nachzuweisen vermag. Die Voraussetzung jeder noch weiter zu verfolgenden Einheit erklärt sie solange für eine bloße Maxime des Denkens, bis dieselbe nicht durch nachweisbare Tatsachen beglaubigt ist. — So haben beispielsweise die Fortschritte der Chemie keineswegs, wie es der systematische Trieb des reinen Denkens fordert, zur Verminderung, sondern zur Vermehrung der Elemente geführt. Und sollte sich auch die Zahl derselben durch weitere Erfahrungen etwa der Spektralanalyse reduzieren lassen, so besteht doch nicht die geringste Aussicht, daß sich auch die Proutische Hypothese, daß die Wasserstoffatome oder die halben Größen der gegenwärtig als Atome betrachteten Elemente dieses Stoffes, die letzten Bestand-

teile aller Materie seien, bewahrheiten werde; weil die von dieser Hypothese vorausgesetzte Einfachheit der Gewichtsverhältnisse der Atome untereinander tatsächlich nicht stattfindet, diese Verhältnisse vielmehr nach den sorgfältigen Untersuchungen von Staas inkommensurabel sind. Wie ansprechend der Gedanke einer vollkommen gleichartigen, identischen Urmaterie erscheinen mag, die Chemie kann denselben, solange sie gezwungen ist, an der Atomtheorie festzuhalten, nur für eine Spekulation betrachten, welche mit den wahren Grundsätzen und den wirklichen Fortschritten der exakten Forschung nichts gemein hat. Bei aller Anerkennung des Einheitsbedürfnisses des reinen Verstandes kann für sie die Wahl zwischen der Proutschen Hypothese und der Atomtheorie nicht zweifelhaft sein; denn die letztere stützt sich auf die wirkliche Unveränderlichkeit der Gewichtsbeziehungen der Elemente in deren Verbindungen, auf das Gesetz der chemischen Proportionen. Und warum sollte nicht die Selbständigkeit und Unveränderlichkeit der Elemente eine ebenso ursprüngliche Tatsache sein, wie die Gegenseitigkeit ihrer Wirkungen und die Relativität ihrer Eigenschaften?

7. Metaphysische und wissenschaftliche Verallgemeinerung

Die Methode der philosophischen Systembildung ist von dem Verfahren, welches die Wissenschaft bei ihren Verallgemeinerungen befolgt, verschieden und dem letzteren selbst entgegengesetzt. Die Philosophie bedient sich zum Aufbau ihrer Systeme der logischen Verallgemeinerung durch Abstraktion, die Wissenschaft dagegen gewinnt die Erweiterung ihrer Begriffe durch ein Verfahren, welches der mathematischen Begriffsbildung und Verallgemeinerung verwandt ist. Der logisch allgemeinere Begriff entsteht durch Elimination gewisser Merkmale, welche den spezielleren Begriffen eigen sind. Es wird also in ihm weniger gedacht als in den Begriffen niederer Ordnung. Umgekehrt ist der mathematisch allgemeinere zugleich der inhaltsreichere Begriff, es wird in ihm mehr gedacht als in den spezielleren Begriffen, die aus ihm abgeleitet sind. Als Beispiel vergleiche man den verallgemeinerten Ausdruck der pythagoreischen Beziehung, den Kosinussatz, mit dem pythagoreischen Lehrsatz selbst. Und analog wie in der Mathematik geht der Prozeß der Begriffserweiterung auch in den exakten, von der mathematischen Methode beherrschten Wissenschaften vor sich. Wenig-

stens handelt es sich dabei niemals nur um eine logische Subsumtion der Begriffe, sondern jederzeit um die Entdeckung und Einführung einer neuen, fundamentalen Tatsache, durch welche Erscheinungsgruppen, die zuvor als getrennte betrachtet und behandelt wurden, sich in Wirklichkeit als verbunden herausstellen. Die Vereinigung von Wärmelehre und Mechanik wurde nicht dadurch bewerkstelligt und erwiesen, daß man die Wärme als Bewegung auffaßte, die als solche den allgemeinen Bewegungsgesetzen zu subsumieren sei. Diese Anschauung ist wiederholt von philosophischer Seite geäußert worden, ehe man noch von einer Wärmemechanik etwas wußte. Der deutsche Urheber der neuen Lehre war sogar geneigt, das Gegenteil anzunehmen: „Daß um zu Wärme werden zu können, die Bewegung, — sei sie eine einfache oder eine vibrierende, wie das Licht, die strahlende Wärme — aufhören müsse, Bewegung zu sein.“¹ Die entscheidende Entdeckung, welche zugleich das allgemeine Prinzip der Unzerstörlichkeit und Formverwandlung der Kraft einschließt, ist in der Äquivalentzahl zu finden. Diese Zahl, der Ausdruck einer konstanten quantitativen Beziehung zwischen den thermischen und den mechanischen Vorgängen, nicht die vermutete Bewegungsnatur der Wärme, hat die Brücke zwischen Mechanik und Thermophysik wirklich geschlagen, welche man durch eine rein begriffliche Spekulation über das Wesen der Wärme vergeblich zu schlagen suchte. Es ist nicht nötig, zum Beleg für die Richtigkeit unserer Behauptung nach weiteren Beispielen zu suchen. Um die Gesetze eines Erscheinungsgebietes auf ein anderes Gebiet übertragen zu können, müssen erst tatsächliche Verbindungen zwischen den Erscheinungen beider Gebiete nachgewiesen werden. Durch die Ermittlung solcher verbindender Tatsachen allein, nicht durch begriffliche Analogien vollzieht sich der wirkliche Fortschritt, die wissenschaftliche Erweiterung der Erkenntnis. Analog im weitesten Sinne des Wortes ist schließlich alles mit allem und jedem.

8. Spencers Entwicklungsformel als metaphysische Verallgemeinerung

Es konnte daher H. Spencer bei seinem rein abstrahierenden Verfahren nicht schwerfallen, ein allgemeines Entwicklungsgesetz

¹ J. R. Mayer, Die Mechanik der Wärme. S. 10 der ersten Auflage.

herauszubringen, welches in gleicher Weise für die Entwicklung des Sonnensystems, eines Planeten, eines Organismus, ja selbst einer Nation hinsichtlich ihres gesellschaftlichen und sittlichen Fortschrittes verbindlich sein soll. Hiemit hat allerdings die „Einsmachung aller Wissenschaften“, worin Spencer die Aufgabe der Philosophie erblickt, ihren Abschluß gefunden. H. Spencer wandelt, ohne es zu bemerken, die nämlichen Bahnen, die vor ihm die deutsche Naturphilosophie Schellings und Hegels eingeschlagen hatte, und unterscheidet sich von der letzteren nur durch seinen größeren Respekt vor den Tatsachen und sein ungleich genaueres positives Wissen. Im übrigen ist sein Entwicklungsgesetz ein Spiel mit Analogien, oder bestenfalls eine schematische Formel, die keine Anknüpfungspunkte für die wirkliche Erklärung einer Naturerscheinung bietet, sondern nur eine Beschreibung der oberflächlichen Ähnlichkeit unter den verschiedenen Arten der Naturvorgänge liefert. — H. Spencer nennt schon jede bloße Ansammlung von Materie — welche eine entsprechende Zerstreuung von Bewegung durch Abgabe nach außen, daher für das betreffende System einen Verlust an Bewegung zur Folge hat — Entwicklung, bezeichnet sie also mit einem Ausdruck, der auf jedes andere Gebiet als das der organischen Natur bezogen zu einer bloßen Redefigur wird. Er behauptet, daß ein homogener Zustand notwendig unbeständig sei, während derselbe doch aus mechanischen Ursachen um so beständiger sein muß, je homogener er ist. Er erklärt die Entwicklung für den Übergang von einem gleichartigen und unbeständigen Zustand in einen ungleichartigen und unbeständigen, bedingt durch die Konzentration des Stoffes und die Zerstreuung der Bewegung, und behandelt diesen Vorgang wie eine letzte Ursache, während er nichts ist als eine sehr weitgetriebene Abstraktion. Oder welche wahre Verwandtschaft bestünde wohl zwischen der Konzentration des Nebels, aus welchem nach der Kant-Laplaceschen Theorie das Sonnensystem hervorging, und dem Wachstum gesonderter Organe, welches „*pari passu* mit dem Wachstum jedes Organismus fortschreitet“? Sogar das Bild beider Vorgänge, geschweige das Wesen derselben, ist verschieden, sofern das Wachstum eines Organes nicht ohne äußere Stoffzufuhr vor sich gehen kann, die Bildung des Planetensystems dagegen eine innere Gliederung des Gasballes ist. Und wenn die Bevölkerungs-

zunahme in einem Lande allenfalls mit einem Fortschritt in der Konzentration der Materie verglichen werden kann, — wo bleibt dann die von dem Entwicklungsgesetze geforderte Zerstreung der Bewegung, da mit der Verdichtung der Bevölkerung die innere Bewegung des sozialen Systems vielmehr zunehmen muß? Zwar heißt es bei Spencer, daß sich mit der wachsenden Innigkeit der Zusammenlagerung auch die Innigkeit in der Verbindung und gegenseitigen Abhängigkeit der Teile steigere — was bedeutet aber Innigkeit für die aggregierten Teile des Stoffes? Bewegen wir uns hier nicht in lauter Anspielungen und mehr oder minder schielenden Gleichnissen, nicht viel anders als in der Naturphilosophie Hegels?¹

¹ Ich bin weit entfernt, mit der Bestreitung des allgemeinen Entwicklungsgesetzes Spencers auch dessen sonstige Verdienste um die biologische Entwicklungslehre bestreiten zu wollen, muß aber doch beiläufig bemerken, daß die allgemeinen Ansichten Spencers und Darwins über die Entwicklung in der organischen Natur nicht in Übereinstimmung, sondern in vollem prinzipiellen Gegensatz stehen. Nach Spencer ist Entwicklung ein Gesetz, nach Darwin ein Resultat von Gesetzen. Ist aber Entwicklung selbst ein Gesetz, so wäre es ja überflüssig und sogar widersinnig, erst nach den Gesetzen, denen gemäß Entwicklung entsteht, zu forschen, zumal dieselbe nach Spencer das oberste und allgemeinste Gesetz der gesamten und nicht bloß der organischen Natur sein soll. Fortschritt ist nach Spencer notwendig, beständig und unvermeidlich, nach Darwin gibt es keine allgemeine Tendenz zum Fortschreiten in der organischen Natur; dieselben Ursachen, welche in der Mehrzahl der Fälle den Fortschritt der Organisation zur Folge haben, bewirken in anderen Fällen eine Vereinfachung, einen Rückschritt derselben, während sie wieder in anderen Fällen die Stabilität der Organisation bedingen. Darwin beruft sich auf das Spencersche Entwicklungsgesetz auch nur für die Entstehung der ersten mehrzelligen Organismen aus einzelligen. Diese Berufung aber, die nur im Tone des Zweifels erfolgt, ist eine Inkonsequenz. Ein wahres Naturgesetz kann nicht für einen einzigen, exzeptionellen Fall, es muß für alle gleichartigen Fälle gelten. Wenn also eine Tendenz zum Übergang aus dem homogenen in den differenzierten Zustand, eine Tendenz der Vervollkommnung, wirklich besteht, was bedarf es dann noch zur Erklärung der fortschreitenden Organisation weiterer Prinzipien? — Kurz, Spencers allgemeines Entwicklungsgesetz ist nichts als der wohlbekannte *nisus formativus*, übertragen auf die gesamte Natur. Seine Lehre ist soweit naturphilosophisch in jenem Sinne dieses Wortes, nach welchem dasselbe einen Gegensatz zur wahren Wissenschaft oder Philosophie der Natur bezeichnet.

Ganz besonders fehlgreifend muß die Anwendung des Entwicklungsgesetzes auf die sozialen und sittlichen Zustände der Menschenwelt erscheinen. Aus Spencers Auffassung folgt, daß die Gesellschaft auch ohne alles Zutun der Menschen schon vermöge des allgemeinen Naturgesetzes der Entwicklung fortschreiten muß, und daß die Entschließungen und Handlungen der Menschen diesen Fortschritt wohl zu verzögern oder zu beschleunigen, aber nicht zu ver-

9. Methodologisches. Die philosophische Aufgabe der Gegenwart

Wenn wir verschiedene Begriffe vergleichen, um das Gemeinschaftliche derselben in einen abstrakten Ausdruck zusammenzufassen, so gelangen wir dadurch niemals zu einem inhaltlich neuen Begriff. Durch Vergleichung der Naturgesetze und eine logische Abstraktion des Gemeinschaftlichen in denselben gewinnen wir also kein neues Naturgesetz, sondern immer nur einen Gattungsnamen, eine kurze wörtliche Beschreibung für die Gesetze, die wir bereits ohne diesen Namen kennen, ja ohne ihn genauer kennen, als durch denselben. Es war also ein verkehrter Weg, den die philosophische Generalisation einschlug, in dem Glauben, durch bloßes Wenigerdenken zu dem höchsten und umfassendsten Gesetze der Natur, oder auch zum allgemeinsten Begriffe des Seins gelangen zu können.

Unzureichend, wie es Abstraktion und Analogie zur Verallgemeinerung und Erweiterung der Begriffe sind, muß auch die Subsumtion, deren sich die Philosophie an Stelle der Deduktion bedient, erscheinen, wenn wir sie mit dem ableitenden Verfahren vergleichen, das die Wissenschaft kennt und zur Anwendung bringt.

Zwar rechnet sich die Philosophie gerade die Handhabung der deduktiven Methode zum Verdienste. Wir müssen ihr aber dieses Verdienst bestreiten, weil wir zeigen können, daß die philosophische Deduktion mit der wissenschaftlichen sowenig gemein hat, wie die philosophische Erweiterung der Begriffe mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen. Die Verwechslung der in der Philosophie herrschenden Art von Deduktion mit dem ableitenden Verfahren überhaupt hat es sogar bewirkt, daß auf positiv-wissenschaftlicher Seite ein schwer zu beseitigendes Vorurteil gegen die deduktive Methode im allgemeinen entstanden ist. In Wahrheit ist die philo-

hindern vermögen. Das rein Natürliche und das Sittliche bilden aber keine so kontinuierliche Reihe, daß die Gesetze des ersteren Gebietes ohne weiteres auf die Erscheinungen des zweiten zu übertragen sind, und wenn der alte Satz, daß die Natur keine Sprünge macht, falsch ist, wenn wir ihn absolut verstehen, so ist er sicher falsch im Hinblick auf die Divergenz zwischen sittlicher und rein natürlicher Entwicklung.

sophische Deduktion von der wissenschaftlichen so verschieden wie die aristotelische Induktion von der Induktion Newtons.

Es bricht sich gegenwärtig immer mehr die Überzeugung Bahn, daß Induktion und Deduktion keine entgegengesetzten Methoden, sondern nur die entgegengesetzten Richtungen einer und derselben Methode sind, daß ohne Deduktion schon die Einführung einer Hypothese, geschweige die Erklärung einer Naturerscheinung, nicht möglich wäre. Bestimmter, als es früher in der Methodenlehre geschah, unterscheiden wir heute auch die induktive Erklärung einer Erscheinung von der Verallgemeinerung der Erklärung, oder Induktion und Generalisation, — und schwerlich werden wir noch geneigt sein, in Mills Worten: Induktion sei das Verfahren, wonach wir schließen, daß was von gewissen Individuen einer Klasse wahr ist, auch für die ganze Klasse wahr sei, oder daß was zu gewissen Zeiten wahr ist, unter gleichen Umständen zu allen Zeiten wahr sein werde — etwas anderes zu erblicken als eine Beschreibung der Generalisation. — Da dieser Unterschied, obgleich auffallend und wichtig, doch weniger bekannt ist als die Zusammengehörigkeit von Induktion und Deduktion, so muß ich mir eine kurze Erörterung desselben gestatten. Das Prinzip, worauf sich schließlich jede induktive Erklärung stützen muß, ist der Satz des zureichenden Grundes, oder wie man auch sagen kann, der Begreiflichkeit des Geschehens. Dieses Prinzip würde gültig, die Erklärung eines Vorganges aus seinen direkten Antezedentien würde möglich sein, auch wenn kein einziger Fall einem zweiten Falle vollkommen gleich wäre, wenn es in der Natur keine Wiederholung hinlänglich ähnlicher Erscheinungen gäbe. Auf die Annahme aber, daß in der Natur nicht bloß Ursächlichkeit überhaupt, sondern gleiche Ursächlichkeit stattfinde, daß es vollkommen parallele Fälle gäbe, gründet sich die Methode der Verallgemeinerung, welche mit der früher behandelten Erweiterung der Begriffe durch Einführung verbindender Tatsachen nicht zu verwechseln ist. Diese Annahme drückt, wie jenes Prinzip der Erklärung der Natur, einerseits eine Forderung unseres Denkens, andererseits eine durch die Erfahrung überall bestätigte Tatsache aus. Doch müssen wir die Erfahrung, damit sie unsere Denkforderung bestätige, erst zweckmäßig einrichten. Wir müssen die Fälle, die in der Natur niemals vollkommen gleich sind und unter genau denselben Um-

ständen wiederkehren, gleichmachen, — woraus sich abermals ergibt, daß Wissenschaft nicht durch ein bloßes Hinnehmen und Vergleichen der Wahrnehmungen entsteht, sondern durch ein Bearbeiten der Erfahrung, durch das Hervorrufen neuer Wahrnehmungen unter selbstgewählten, zur Prüfung unserer theoretischen Annahmen geeigneten und eingerichteten Umständen. In der Praxis der Wissenschaft sind wir längst gewöhnt, die Erscheinungen unter vereinfachten oder verallgemeinerten Umständen zu untersuchen; daher wir uns in der Regel der Generalisation nicht mehr als eines besonderen, zur Erklärung hinzukommenden Denkaktes bewußt werden. Doch zweifelt kein Chemiker, daß seine Verallgemeinerungen nur innerhalb der ihm erreichbaren Grenzen der Temperatur, des Druckes usw. gültig sind. Nur in der Mathematik fallen Demonstration und Verallgemeinerung eines Lehrsatzes (nicht zu verwechseln mit der obenerwähnten Verallgemeinerung durch Erweiterung desselben) zusammen, mit der Ausnahme jedoch, daß die Umkehrung eines Satzes, wodurch derselbe zu einem zweiseitig allgemeinen Satze wird, eigens bewiesen werden muß. In der Realwissenschaft dagegen ist der Beweis für die Generalisation einer Erklärung nicht zu entbehren. Dabei ist das Prinzip dieses Beweises dem Prinzip analog, das die Generalisationen der Geometrie beherrscht. Obgleich wir einen Lehrsatz vom Dreieck an einem individuellen Dreiecke demonstrieren, gilt die Demonstration allgemein, weil sie sich nicht auf die individuellen Umstände der Figur, die Größe der Seiten, die Lage des Dreieckes im Raume, bezieht, also von diesen Umständen unabhängig ist. Eine solche Unabhängigkeit eines wissenschaftlichen Satzes von den besonderen Bedingungen des Falles, welche in der Geometrie ohne Experiment erkannt wird, muß in der Naturwissenschaft durch die Einrichtung des Experimentes erzielt werden. —

Es lassen sich, wenn wir von der vorbereitenden Deduktion, die bei der Aufstellung einer wissenschaftlichen Hypothese zur Anwendung kommt, absehen, drei Hauptfälle des deduktiven Verfahrens unterscheiden. In der einfachsten Art der Deduktion handelt es sich um die Anwendung eines Naturgesetzes auf einen speziellen Fall, d. i. einen Fall, unter speziellen, im Gesetze selbst nicht vorgesehenen Umständen. Als Beispiel einer derartigen De-

duktion kann ein Glied aus der Kette jener bewunderungswürdigen Beweise dienen, mit welchen Newton die Gravitationstheorie begründet hat. Newton wandte das Gesetz der Fallbeschleunigung auf die zentripetale Bewegung des Mondes an, und berechnete unter Berücksichtigung der besonderen quantitativen Umstände, also namentlich der quadratischen Abnahme der Intensität der Anziehung mit der Entfernung, die Größe der Ablenkung des Mondes von der Tangente der Bahn. Eine zweite Klasse von Deduktionen wird durch die Ableitung einer neuen allgemeinen Tatsache aus dem zuvor bekannten oder als richtig angenommenen Gesetze gebildet. So wird aus dem Prinzip der Unabhängigkeit der Fallbeschleunigung von dem Gewichte und dem Stoffe der Körper der Satz gefolgert, daß im luftleeren Raume alle Körper mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Drittens wird durch die Kombination bekannter Gesetze das gesetzliche Verhalten einer bestimmten Erscheinung hergeleitet. So läßt sich beispielsweise aus der Verbindung bekannter hydrostatischer und hydrodynamischer Gesetze mit Berücksichtigung der Schwere der Luft das Steigen des Quecksilbers in der Torricellischen Röhre voraussagen.¹

Auf eine dieser Formen des deduktiven Schlusses lassen sich, wie ich glaube, alle wissenschaftlichen Ableitungen zurückführen. Zugleich dienen dieselben — was sich am offenkundigsten bei unserem dritten Hauptfalle ergibt — zum Beweise, daß auch auf deduktivem Wege ein wirklicher Fortschritt des Erkennens erfolgt. Alle echten Deduktionen müssen sogar zu etwas Neuem, vorher nicht Bekanntem führen.

Wo aber fände sich in der Philosophie ein Schluß, der einer dieser wissenschaftlichen Deduktionen entspräche? Die Philosophie kennt nur die syllogistische Deduktion. Nun ist der Syllogismus unstreitig ein Mittel, die formale Richtigkeit einer Argumentation zu prüfen. Auch kann die Übung im Syllogisieren sehr nützlich

¹ Dieses von Mill gegebene Beispiel wird von Rau in seiner Schrift: „Die Theorien der modernen Chemie“ angeführt. In derselben Schrift hat Rau ein noch instruktiveres Beispiel, Kolbes Deduktion der sekundären und tertiären Alkohole, analysiert; welches anzuführen zu weitläufig wäre und das auch nur dem Chemiker verständlich ist. Daß aber Rau die Ableitung eines wissenschaftlichen Satzes aus induktiven Voraussetzungen die Deduktion einer synthetischen Erkenntnis a priori nennt, muß als Mißbrauch einer feststehenden philosophischen Terminologie bezeichnet werden.

sein, um vor Unachtsamkeit im Denken zu bewahren. Daß aber der Syllogismus keine wahre Deduktion ist, weil er zu Nichts, nämlich zu nichts Neuem führt, kann seit Bacon, Descartes, Locke, Mill nicht mehr bezweifelt werden. Nur wer mit Aristoteles von der Annahme eines realen Begriffssystemes ausgeht, mag schon in der Unterbringung der Erscheinungen in den zugehörigen Begriffsklassen ein deduktives Verfahren erblicken. Die von keiner Seite bezweifelte Unbekanntschaft der Alten mit der Methode der wissenschaftlichen Induktion schließt eine gleiche Unbekanntschaft derselben mit der Methode der Deduktion (in der Naturwissenschaft) ein.¹ Induktion und Deduktion lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen.

So hat sich uns gezeigt, daß die metaphysische Philosophie nicht nur in der Art, wie sie den Gegenstand der systematischen Forschung erfaßt, sondern auch in der Methode, in welcher sie ihre Systeme gestaltet, mit der Wissenschaft verglichen einen veralteten rückständigen Typus des Denkens darstellt. Es gibt nur eine einzige Art der Systembildung, welche nicht provisorisch ist, nicht als Lückenbüßer zwischen noch unverbundene Erkenntnisgebiete tritt, die Systembildung nämlich, die sich mit dem Fortschritt der exakten Wissenschaften vollzieht, der wir Wärmemechanik und Deszendenzlehre verdanken, die in ihrer Ausbreitung und Vertiefung unaufhaltsam ist und immer weniger Raum läßt für die Systeme des metaphysischen Denkers.

Ich halte die Überzeugung von der Unmöglichkeit metaphysischer Systeme für eines der wichtigsten Resultate der allgemeinen Wissenschaftstheorie. Sie verhindert, daß noch fernerhin Kräfte des Geistes an die Behandlung unlösbarer, falsch gestellter Probleme gesetzt werden. Zugleich eröffnet sie aber auch der wissenschaftlichen Forschung selbst neue Bahnen. Die Erkenntnis, daß Wissenschaft und theoretische Philosophie (von der allgemeinen Erkenntnislehre abgesehen) ein und dasselbe sind, daß es nur ein System des Erkennens, nicht zwei Systeme desselben gibt, setzt der Wissenschaft ein wesentlich höheres Ziel. Auf Grund dieser Erkenntnis wird sich die Wissenschaft mit dem Bewußtsein ihres philosophischen Berufes, ihrer systematischen Aufgabe erfüllen.

¹ Die Regel gilt von den alten Philosophen, — die Ausnahme von Archimedes.

Sie wird in ihrer Arbeitsteilung kein Ziel, sondern das Mittel erblicken, das zur Erreichung des Zieles — der Synthese der Erkenntnisse — förderlich und nicht zu entbehren ist. Die Detailforschung wird nicht länger überschätzt werden, wie es geschah und geschehen mußte, solange sich die Wissenschaft ihrer höchsten Aufgabe nicht bewußt war, dieselbe vielmehr dem Phantasiedenken des Metaphysikers überließ. Die Erhebung der Wissenschaft selbst zur Philosophie ist die philosophische Aufgabe unserer Zeit, die höchste und umfassendste Aufgabe, die auf dem Gebiete des Erkennens irgend gestellt werden kann.

ZWEITES BUCH
METAPHYSISCHES PROBLEME

ERSTES KAPITEL

Die Realität der Außenwelt und die idealistischen Theorien

1. Der Realismus als Fundament der Logik und Wissenschaft

Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Überzeugung, daß wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können. — Gäbe es keine Sonne und keine Planeten außer in der Vorstellung des menschlichen Geistes, so hätte sich der Streit für und wider den Kopernikanischen Standpunkt der Weltbetrachtung um eine verhältnismäßig untergeordnete Sache: die bequemere Anordnung der astronomischen Gleichungen gedreht. Der Heroismus Giordano Brunos, des Opfers für die neue Weltanschauung, müßte uns noch nachträglich als Torheit erscheinen, wenn jene idealistische Weisheit, welche die Existenz der Planeten außer dem Geiste des Menschen leugnet, im Rechte wäre. Was bliebe überhaupt von der Forschung bestehen, wenn es keine Welt von Dingen geben soll, von welchen das Bewußtsein in der Wahrnehmung abhängig ist, nach welchen sich die Erfahrung in allen ihren Bestandteilen und den bestimmten Verhältnissen ihrer Bestandteile zu richten hat —, eine gemeinschaftliche Welt für gleichartige, erkennende Wesen? — Die bloße Übereinstimmung der Vorstellungen unter sich, ein Spiel des Geistes mit sich selbst, könnte nur ein rein subjektivistisches Interesse befriedigen. Schon die Übereinstimmung der eigenen Gedanken mit den Gedanken der übrigen Menschen, wodurch die ersteren Allgemeingültigkeit erlangen, ist nur durch ein reales, nicht bloß eingebildetes Band zwischen den denkenden Subjekten möglich, sofern erst der ausgesprochene, zu Laut und Wort gewordene Gedanke der mitteilbare Gedanke ist. Der Realismus ist das Fundament selbst der Logik, um wieviel mehr noch muß er die Grundlage der positiven Forschung und Wissenschaft sein!

Es gibt natürliche Irrtümer, denen der Verstand, ein ursprünglich praktisches, zur Leitung der Handlungen bestimmtes Vermögen, ausgesetzt ist. Erst allmählich findet sich das erkennende Bewußtsein in der Welt der Objekte zurecht. Jede Erweiterung der Erkenntnis bringt notwendig eine Enttäuschung über den früher eingenommenen, beschränkteren Standpunkt mit sich. Zugleich aber liefert sie auch die Erklärung, warum wir denselben einnehmen mußten. Eine solche Enttäuschung im größten Stile bewirkte Kopernikus mit seiner Umwälzung, nicht des Himmels, sondern der gewohnten Anschauung des Himmels. Zugleich aber enthüllte er auch den Grund, weshalb das Urteil über die wahren Bewegungen der Himmelskörper so lange fehlgreifen mußte. Hätte er nicht in der Erfahrung, daß die nämlichen Bewegungserscheinungen bei ganz verschiedenen wirklichen Beziehungen der Körper eintreten können, einen Anknüpfungspunkt für seine neue Anschauung vorgefunden, so wäre dieselbe unverständlich und sicher auch unausgesprochen geblieben. Gehört nun vielleicht auch die Überzeugung von der Wirklichkeit der Außenwelt, der Unabhängigkeit der Dinge und Ereignisse vom Bewußtsein, das dieselben wahrnimmt und denkt, zu jenen irrtümlichen Voraussetzungen des Verstandes, die im Fortgang der Erkenntnis ihre Berichtigung erfahren? Und lassen sich in unserer Erfahrung Anknüpfungspunkte für die idealistische Hypothese auffinden, welche die unabhängige Existenz der Dinge bezweifelt oder verneint?

Wir sind geneigt, zu glauben, daß Dinge, welche unseren Wahrnehmungen vollkommen ähnlich sind, auch außer der Wahrnehmung existieren. Das unkritische Denken unterscheidet überhaupt nicht zwischen Wahrnehmung und Sache, es hält die Erscheinung einer äußeren Ursache, die Wirkung derselben auf Sinne und Verstand, für die äußere Ursache selbst. Allein, wenn auch dieser Glaube, der für die praktischen Zwecke des Lebens ausreicht, in bezug auf die Beschaffenheit der Dinge einen Irrtum enthält, so braucht er deshalb nicht auch in bezug auf das Dasein der Dinge falsch zu sein. Zwischen der Behauptung: die Dinge seien unseren Vorstellungen ähnlich und der Behauptung: sie existieren, auch wenn sie nicht vorgestellt werden, ihr Dasein ist von unserer Vorstellung unabhängig und verschieden, besteht kein notwendiger

Zusammenhang, so daß die Widerlegung der einen auch die der andern nach sich ziehen müßte. Wie die Astronomie die Realität der Bewegung nicht aufhebt, wenn sie zwischen scheinbarer und wahrer Bewegung unterscheidet, so hebt auch die kritische Philosophie die Existenz der Dinge nicht auf, wenn sie lehrt, daß die Erscheinungen der Dinge und die Dinge selbst zu unterscheiden sind. Übrigens bemerkte schon Kant, daß die Existenz der Körperwelt nicht aufgehoben wird, wenn man selbst findet, daß alle Eigenschaften, welche die Anschauung eines Körpers ausmachen, zur Erscheinung desselben gehören.¹ Die Existenz gehört nicht zum Inhalt der Vorstellung irgendeines Dinges, sie drückt das Verhältnis des Dinges zu unserm Bewußtsein aus, die Beziehung in der dasselbe mittels der Erregung unserer Sinne zu unserm Bewußtsein steht. Was aber fähig ist auf unsere Sinne zu wirken, beweist eben dadurch seine von den Sinnen unabhängige Wirklichkeit. Und was auf die Sinne zu wirken vermag, ist auch fähig auf andere Dinge als die Sinne zu wirken, und diese Wirkung gibt sich uns in der Veränderung kund, welche die Wahrnehmung jener anderen Dinge erleidet. — Von idealistischer Seite werden beständig die beiden Fragen nach der Existenz der Dinge und nach der Erkennbarkeit derselben vermengt und das Sein der Objekte von ihrem Objektsein nicht unterschieden.

Will man den Traum als Anknüpfungspunkt für die idealistische Hypothese benützen, so vergißt man, daß zuvor festgestellt sein müßte, daß wir auch ohne Körper träumen könnten und die Außenwelt für den Träumenden wirklich und in jedem Betrachte nicht existiere. Dieser Beweis aber kann nur gelingen, wenn man den Idealismus, die Lehre der Unwirklichkeit der Körperwelt, voraussetzt und ist unter dieser Voraussetzung überflüssig. Was ist früher: Wachen oder Träumen? Und warum vergleicht man das wache Leben mit einem Traume, statt, wie es richtig ist, den Traum als unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen aufzufassen? Man muß von vorneherein für die idealistische Hypothese eingenommen sein, um den Traum als eine Bestätigung für dieselbe ansehen zu können. Traum und Halluzination gehen von anomal (nach Meynert durch subkortikale Reizung) erregten Sinnesempfindungen aus. Zu diesen automatischen Erregungen, deren Ursache

¹ Prolegomena (Rosenkr.) S. 46.

nach Mosso in vermehrtem Blutzufuß nach dem Gehirn zu suchen ist,¹ gesellen sich beim Traume noch normale, also peripherische Sinneseindrücke: Empfindungen von Druck, Änderung der Lage des Körpers, Schalleindrücke und unter Umständen Lichtempfindungen. Daß die äußeren Reize fortfahren, die Sinne des Schlafenden zu erregen, hat gleichfalls Mosso experimentell (durch Volummessungen des Armes) an den Schwankungen der Blutwelle nachgewiesen. Kein Wunder also, wenn die Bilder des Traumes so große Ähnlichkeit verraten mit den Wahrnehmungen im wachen Zustande. Ihre Ähnlichkeit beruht auf der Ähnlichkeit der Ursachen, ihr Unterschied entspricht der Abänderung dieser Ursachen. — Der Traum ist der Erkenntnistheorie kein unwichtiges Phänomen, obgleich derselbe keineswegs den Idealismus begründen kann. Er läßt uns den Anteil ermesen, welchen Sinne und Bewußtsein an der Gestaltung unseres Weltbildes nehmen. Doch hat man sich vor der Überschätzung dieses Anteiles zu hüten. Von einer spontanen Erzeugung der Empfindungen, wie sie der Idealismus fordern muß, kann keine Rede sein. Was nicht die Sinne und das Gehirn auf irgendeinem Wege erreicht, sei es durch peripherische oder durch zentrale Reizung, wird auch nicht empfunden. Die realen Prozesse, die der Entstehung einer bestimmten Empfindung vorangehen und von deren Dasein wir uns überzeugen können, weil wir eine Mehrheit von Sinnen besitzen — also die Bedingungen für die Empfindung des einen Sinnes mittels der Wahrnehmungen eines zweiten zu beobachten, und sogar durch Versuche festzustellen vermögen — fehlen auch im Traume und selbst in der Halluzination nicht. Das Illusorische des Traumes betrifft also niemals die Empfindung selbst. — Es ist unmöglich, sich einzubilden, zu empfinden. — Es liegt ausschließlich in der falschen Verwertung des Empfindungsmaterials, der unrichtigen Auslegung desselben, welche ihren Grund in der Herabsetzung der Tätigkeit der kortikalen Substanz zugunsten derjenigen der subkortikalen Hirnteile findet. Ich wiederhole: das Träumen ist ein anomales, unzusammenhängendes Wachen, nach Stricker hauptsächlich durch einen Mangel an Erinnerung, das Vergessen gewisser Erfahrungen, charakterisiert.²

¹ Mosso, Diagnostik des Pulses. Leipzig 1879.

²) Stricker, Vorles. über allgem. u. experimentelle Pathologie, zitiert von Exner im Handbuch der Physiologie von Hermann. II. B., 2. S. 294.

Sowenig wie der Traum lassen sich die Sinnestäuschungen zum Beweis des Idealismus anführen. Wer von Sinnestäuschungen redet, gibt eben damit zu, daß die Sinne nicht immer täuschen. Denn wenn sie uns beständig täuschten, so würde jeder Unterschied zwischen Täuschung und Nichttäuschung verschwinden. — Übrigens sind die sogenannten Sinnestäuschungen, wie oben gezeigt wurde, als Ergebnisse der Anpassung der Sinnesfunktionen an die regelmäßigen Verhältnisse der Außenwelt, zu welcher das Sinnesorgan selbst gehört, aufzufassen, wodurch sie zu einem Argumente für, statt wider den Realismus werden. —

In der sinnlichen Erfahrung sind demnach keine Anknüpfungspunkte für die idealistische Hypothese zu entdecken. Man kann diese Hypothese weder durch den Traum bestätigen, noch kann man die Außenwelt für eine allgemeine und beständige Sinnestäuschung ausgeben. Es erübrigt also nur, die idealistische Ansicht (Grundansicht nennt sie Schopenhauer) durch gewisse Erwägungen allgemeiner Art verständlich zu machen und zu erweisen. —

Der Prüfung dieser Erwägungen muß jedoch eine Übersicht der idealistischen Theorien vorangeschickt werden, an die sich eine Betrachtung der Motive zu denselben anschließen soll. Denn unter den Begriff des Idealismus fallen so verschiedene Lehrsysteme, wie die Geisterlehre Berkeleys und der sich selbst so nennende Positivismus der Gegenwart. — Mit der Bekämpfung des Idealismus soll übrigens das Verdienst, das sich derselbe um die Untersuchung der Grundlagen unserer Erkenntnis der Außenwelt erworben hat, nicht bestritten werden. In der Form der Fragestellung, des Zweifels, wie ihn Descartes und Hume dargestellt haben, ist der Idealismus berechtigt und selbst verdienstlich; er treibt zur Kritik der Erkenntnis.

2. Übersicht der idealistischen Theorien

Nicht erst die neuere Philosophie, wie Schopenhauer glaubte, schon das Altertum hat die Frage nach dem Verhältnis des Idealen zum Realen, dieses Hauptproblem der Erkenntnistheorie, in Angriff genommen. Und es ist lehrreich, zu beobachten, wie bereits die alte Philosophie in der Behandlung dieser Frage von ganz entgegengesetzten Standpunkten aus zu idealistischen Konsequenzen getrieben wurde. Auf der einen Seite legen Parmenides und

Platon an die Realität den Maßstab normativer Begriffe der Vernunft an, und weil sie die wahre und vollständige Wirklichkeit in diesen Begriffen (von Platon: Ideen genannt) finden, muß ihnen die Erscheinungswelt zur scheinbaren Welt werden, die nach Parmenides fast nur in der Meinung der Sterblichen existiert, nach Platon Wirklichkeit nur sofern hat, als sie an den Ideen teilnimmt. Überwiegt bei Parmenides für die Beurteilung dessen, was real sein kann, der ontologische Gesichtspunkt, so gestaltet sich die Auffassung Platons, der zu der ontologischen Norm noch die ethische und ästhetische fügt, vielseitiger und reicher. Beide Denker aber kommen darin überein, daß sie das „Sein“ gleich einem Beschaffenheitsbegriff, einem Prädikate, behandeln und zusehen, mit welchen Subjekten dieses Prädikat verbunden werden könne, mit welchen nicht. Und indem sie voraussetzen, daß das Sein Gleichheit mit sich selber, Unveränderlichkeit und Einfachheit bedeute (Platon setzt hinzu: Reinheit, Einartigkeit und Gestaltlosigkeit), gelangen sie zu dem Schlusse, daß der veränderlichen Welt des Erscheinens und Wirkens das „Sein“ nicht zukommen kann, woraus sich ihnen der Gegensatz ergibt, zwischen der sinnlichen Welt und einer intelligiblen, welche letztere dem reinen Denken gleichzusetzen sei. Die Materie, der Grund der Nichtigkeit und Vergänglichkeit der sinnlichen Dinge, ist nach Platon der „Idee“, welche allein wahrhaft wirklich ist, entgegengesetzt. Zwar ist sie mehr als eine subjektive Vorstellungsart, denn sie hat Allgemeinheit. Sie ist der Begriff der körperlichen Erscheinungen als solcher und wird daher gleich der Idee durch Abstraktion von den Erscheinungen als das Eine und Gemeinschaftliche derselben erkannt, ein Schlußverfahren, das der Form nach mit dem Schlusse auf die Idee zusammentrifft, in diesem einzigen Falle aber statt auf ein Wesenhaftes und Wirkliches auf etwas Wesenloses und Nichtiges führt. Daher bezeichnet Platon den Schluß auf die Materie als unechten Schluß. Auf der andern Seite müssen, wie Platon und Aristoteles andeuten, die Sophisten ihr Prinzip der Relativität und Subjektivität der Erkenntnis (obschon nur des Disputierens halber) auch auf die Existenz der Außenwelt ausgedehnt haben, wobei sie sich des populärsten Argumentes bedienten, auf das sich auch in neuerer Zeit der skeptische Idealismus berufen hat, der Hinweisung nämlich auf den Traum.¹

¹ Platons Theætet, p. 158. — „Merkst du nicht“, fragt Sokrates den Theætet,

So hat schon das Altertum den Beweis geliefert, daß man auf zwei verschiedenen Wegen, durch Überschätzung wie durch Verkenntung der Tragweite der Verstandesbegriffe, zu idealistischen

„auch diesen Einwand dagegen, . . . den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nämlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wohl angeben könnte, wenn einer fragte, jetzt gleich gegenwärtig: ob wir nicht schlafen und alles, was wir vorstellen nur träumen? . . . Und wahrlich Sokrates, ruft Theätet aus, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll . . . Denn was wir jetzt gesprochen haben, das können wir ebenso gut im Traume zu sprechen glauben, und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist. Du siehst also, bemerkt Sokrates, daß das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar darüber gestritten werden kann, was Schlaf ist und was Wachen?“ (Nach Schleiermachers Übers.)

Es ist von Interesse, zu sehen, wie bereits Aristoteles die Einwendungen der Sophisten gegen die Wirklichkeit der Außenwelt widerlegt. „Alle dergleichen Schwierigkeiten“, bemerkt er mit Beziehung auf die Frage: „ob wir jetzt wachen oder schlafen, sind von der nämlichen Art. Für alles verlangen diese Leute einen Grund, sie suchen ein Prinzip und suchen es durch Beweis zu erlangen, während sie doch durch ihre Handlungen klar genug bekunden, daß sie selbst nicht glauben, überall sei ein Beweis nötig. — Denn es ist nicht gerade notwendig, daß einer auch glaube, was er sagt.“ — Traum und Wachen sind in ihren Folgen hinlänglich verschieden, um nicht verwechselt werden zu können. „Niemand, der nachts in Athen zu sein sich einbildet, während er in Lybien ist, macht sich auf den Weg ins Odeon.“ — „Diejenigen aber, die nur darauf ausgehen, den Gegner mit Worten zu überwältigen, suchen etwas Unmögliches. Sie verlangen, daß man ihnen Widersprüche aufzeige, während sie von vornherein den Widerspruch zu ihrem Prinzip machen. . . . Sie müssen alles relativ, alles nur Sache der Meinung und der Wahrnehmung sein lassen, so daß nichts geworden ist und nichts sein wird, wenn nicht jemand es vorher gemeint hat. . . . Wenn jedes Ding nur existiert vermöge seiner Beziehung auf das Meinende, so wäre das Meinende — und damit auch das Gemeinte — ein der Art nach unendlich Vieles.“ — „Überhaupt, wenn nur das sinnlich Wahrnehmbare existiert, so würde gar nichts existieren, wenn es keine beseelten Geschöpfe mehr gäbe, da dann keine sinnliche Wahrnehmung wäre. Das letztere nun (daß es in diesem Falle keine sinnlichen Wahrnehmungen geben würde), ist wohl wahr, daß aber dann auch die Substrate, welche die sinnliche Wahrnehmung hervorbringen, zu existieren aufhören, ist unmöglich, auch wenn es keine Wahrnehmung gibt. Denn die Wahrnehmung ist doch nicht Wahrnehmung ihrer selbst, sondern sie hat etwas anderes außer ihr zur Voraussetzung, das notwendig vor ihr ist.“ (Metaphysik IV. B., 5 u. 6. Kap. nach Schweglers Übers.)

In diesen Bemerkungen des Aristoteles ist kaum ein Argument übersehen worden, das nicht auch noch heute gegen die idealistische Skepsis gebraucht werden könnte. So weist Aristoteles darauf hin, daß die Wahrnehmung schon für sich genommen die Beziehung auf etwas außer ihr einschließe. Er zeigt, daß alles Beweisen als vermitteltes Erkennen in irgendeiner unmittelbaren Erkenntnis — als solche betrachtet er den Satz des Widerspruchs — seine Grenze haben muß. „Das Prinzip des Beweises ist nicht selbst Beweis.“ Daraus

Ansichten geführt werden kann, und derselbe Gegensatz zwischen einem rationalistischen und einem empiristischen Idealismus läßt sich auch in der neueren Philosophie verfolgen.

Berkeley in der zweiten, wenig bekannten Phase seiner Lehre,¹ Fichte und in gewissem Betrachte selbst Schopenhauer gehören der platonisierenden Richtung des Idealismus an, wogegen die sophistische Anzweiflung der Realität der Dinge ihr Widerspiel in dem reinen Empirismus und einem sogenannten Positivismus der Gegenwart findet. Berkeley mit der ersten Gestalt seiner Philosophie, aber auch Hume mit seinem Jugendwerk: „*A Treatise of Human Nature*“ haben dieser zweiten Richtung des Idealismus vorgearbeitet. — Hume gehört eigentlich nicht in den Zusammenhang der idealistischen, sondern in den der kritischen Philosophie, er hat jedoch in jenem Werke der Argumentation Berkeleys gegen die Existenz der Körperwelt mehr als nötig war, nachgegeben. Für Descartes bildet der Idealismus nur einen Durchgangspunkt der Methode, gleichsam den Durchgang durchs Imaginäre zum Rationellen.

folgt, daß die Unmöglichkeit, die Existenz der Außenwelt zu beweisen, d. h. aus einem Prinzip abzuleiten, das die Existenz derselben nicht voraussetzt oder einschließt, niemals ein Grund sein kann, ihre Nichtexistenz zu behaupten. Ferner läßt Aristoteles durchblicken, daß der wirkliche Glaube eines Menschen nicht daraus erkannt werde, was zu glauben er sich oder andern einredet, sondern daraus, wie er handelt. Die Schilderung endlich, die Aristoteles von dem Verfahren derjenigen idealistischen Dialektiker entwirft, welche „ihre Gegner mit Worten überwältigen“ wollen, paßt noch gegenwärtig auf den Kunstgriff, mit welchem gewisse Anhänger der idealistischen Hypothese den Gegnern derselben die Beweislast zuschieben, indem sie diesen zumuten, ihnen Widersprüche in ihrer Ansicht nachzuweisen —, als ob jede beliebige Meinung schon dadurch Anspruch auf reelle Bedeutung erlangte, daß sie keinen ausdrücklichen Widerspruch enthält. — So gewiß es ist, daß die Existenz einer Tatsache niemals nach dem Satze des Widerspruchs allein bewiesen werden kann: so gewiß ist es auch, daß die Nichtexistenz einer solchen nicht daraus allein gefolgert werden darf, daß der Gedanke: sie existiere nicht, keinen Widerspruch einschließt.

¹ Vgl. Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries etc. und das Vorwort des Herausgebers dieser Schrift in the works of G. Berkeley collect. and edit. by Fraser. Vol. II., S. 479 ff u. S. 350: „Here the phenomenal Nominalism, for which the early philosophy of Berkeley has been celebrated, is modified and supplemented by a Platonic or transcendental Realism.“ — Kant hatte also richtig gesehen, wenn er schreibt, „der Satz aller echten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit.“ — Prolegom. S. 154.

Kants Unterscheidung zwischen dem problematischen (oder skeptischen) und dem dogmatischen Idealismus betrifft nur den Grad der Zuversicht, mit welchem der idealistische Hauptsatz der Unwirklichkeit der Außenwelt ausgesprochen wird, nicht den Gegensatz der Gründe, die für diese seltsame Behauptung ins Feld geführt werden. Dagegen muß seine Gegenüberstellung eines formalen und eines materiellen Idealismus erwähnt werden. Der formale Idealismus, Kants eigene Lehre, gründet sich auf die Idealität des Raumes und der Zeit als Formen des Anschauens, oder genauer, da es sich beim Problem des Idealismus um die Wirklichkeit der Außenwelt handelt, auf die Idealität des Raumes als der Form der äußeren Anschauung. Diese Idealität des Raumes aber schließt nach der Überzeugung Kants die Realität der Dinge, welche als äußere Erscheinungen, als Erscheinungen im Raume wahrgenommen werden, unmittelbar ein, und soll sonach den Grund zum skeptischen und um so mehr noch zum dogmatischen Idealismus aufheben. Der materielle Idealismus dagegen, gleichviel ob er skeptisch oder dogmatisch auftritt, ist die Lehre, daß die Dinge bloße Ideen im Geiste des Menschen sind. Beide Arten des Idealismus behaupten also im Grunde Entgegengesetztes: der formale, daß Raum, Zeit und die Begriffe des bloßen Verstandes für sich genommen nur Ideen sind, der materiale, daß die Dinge, die in diesen Formen erscheinen und gedacht werden, nichts als Ideen sind. Eben darum aber führt die Lehre Kants den Namen eines Idealismus mit Unrecht.

Fragen wir nach den Motiven, welche zur Bezweiflung oder Verneinung der äußeren Wirklichkeit treiben, so haben wir dieselben weit weniger in gewissen Schwierigkeiten oder angeblichen Widersprüchen der realistischen Annahme zu suchen, als in mißverstandenen Forderungen unserer höheren, geistigen Natur, denen, wie wir glauben, die Erscheinungswelt niemals genügen kann. In vielen Fällen ist die wahre Quelle der theoretischen Weltverneinung in irgendeiner Form der praktischen Weltverleugnung zu finden und der praktische Idealismus hat, wie das Beispiel Platons lehrt, mit dem theoretischen wirklich mehr als den Namen gemein. Der Glaube an das praktisch Ideale kann leicht zum Unglauben an das Reale führen, und Kant hatte nicht unrecht, wenn er hinter dem eigentlichen Idealismus, der „die Existenz der Sachen“ leugnet,

schwärmerische und selbst mystische Absichten vermutete. Zwar schließt die wahre praktische Weisheit jede traumhafte Haltung gegenüber der Wirklichkeit aus. Es ist aber gewiß anziehender, sich eine Welt schöner und vollkommener als die reale „im eigenen Busen aufzubauen“, und die wirkliche Welt für einen Traum, unter Umständen einen schweren und beängstigenden Traum, zu erklären, als das ideale Streben im harten Kampf mit der Realität der Dinge durchzusetzen. Gerade der anscheinend natürliche Zusammenhang zwischen dem Glauben an das praktisch Ideale und der Verleugnung oder Herabwürdigung des Wirklichen verschafft dem platonisierenden Idealismus Macht über die Gemüter und verleiht ihm jenen metaphysischen Zauber, womit er nicht selten hochstrebende Geister geblendet hat.

Mit diesen praktischen Beweggründen verbinden sich noch religiöse, um den Idealismus zu unterstützen. Wird die Welt für die Emanation eines geistigen Prinzips angesehen, so liegt es nahe, noch einen Schritt weiterzugehen und sie mit den Indern für eine wesenlose Erscheinung, eine Täuschung der Sinne auszugeben, — eine Täuschung von Sinnen freilich, die selber nur eingebildet sein könnten. Die Vernunft hat ein Interesse, aus dem Dualismus, es sei von Gott und Welt oder Seele und Leib, herauszugehen, und diesem Interesse scheint am besten der theoretische Idealismus zu entsprechen, der schon das Diesseits in ein Jenseits, die Körperwelt in eine Geisterwelt verwandelt. Der Idealismus ist die philosophische Jenseitigkeitslehre.

Berkeley ist gewiß noch mehr durch religiöse Motive zu seiner antimaterialistischen Hypothese getrieben worden, als durch die Konsequenzen, die er aus der Philosophie Lockes ziehen zu müssen glaubte. „Ist einmal die Materie aus der Natur ausgetrieben“, schreibt er, „so nimmt sie mit sich fort so manche skeptische und unfrome Vorstellungen.“ Aber freilich nimmt sie noch manches andere mit sich fort, woran der fromme Philosoph nicht ernstlich gedacht haben kann. Es ist unstreitig, die Schwierigkeit der Auferstehung fällt, wie Berkeley bemerkt, weg, wenn wir nur einen eingebildeten Leib besitzen. Fällt aber damit nicht auch das Wunder der Auferstehung weg? Was soll überhaupt aus den biblischen Wundern, was aus der Schöpfung werden, wenn es keine Körperwelt gibt außer in der Einbildung der Geister? Kann es dem

Gläubigen gestattet sein, den Bericht der Genesis idealistisch zu deuten, also zu behaupten, daß der Mensch früher geschaffen worden sei als die Erde, die er bewohnt? Es mag sein, daß sich der Unglaube öfters auf die Materie berufen hat, sicher ist, daß auch der Glaube die Materie nicht entbehren kann. Nach Fichte hat die Außenwelt nur sofern Wirklichkeit, als sie das Material ist, an welchem sich die Pflicht zur Erscheinung bringt. Die praktische Vernunft macht nach ihm erst die theoretische mit ihrem gesamten Inhalte möglich. Man sehe in den „Grundlagen des Naturrechts“, wie der Philosoph die Welt aus dem Begriffe des Rechts deduziert und sogar die Existenz unserer Nebenmenschen aus dem Begriff des vernünftigen Handelns herleitet, also zu einem praktischen Glaubensartikel macht, während es doch offenbar ist, daß das vernünftige Handeln nicht sein könnte, wenn nicht zuvor Menschen zu einem Gemeinleben vereinigt existierten. Einer so vornehmen Philosophie gegenüber mag zwar die Bemerkung, daß mit ihrer Ableitung der Welt aus der reinen praktischen Vernunft die besonderen Beschaffenheiten in der theoretischen Erfahrung nicht recht stimmen wollen, kaum am Platze sein. Ist aber die Welt nur eine Allegorie der Moral, hat sie nur eine moralische Existenz, keine physische: so muß sie auch in allen ihren Erscheinungen von der größten bis zur kleinsten das Gepräge dieser Abstammung tragen. Nun läßt es sich vielleicht im allgemeinen begreiflich machen, daß Mitmenschen existieren oder als existierend angenommen werden müssen, damit Recht und Moral auch nur in Gedanken möglich sein sollen, daß das Ich, um auch nur zum Scheine „handeln“ zu können, der Vorstellung eines „artikulierten Leibes“ bedarf, und daß dieser Leib zu seiner Sichtbarkeit Licht, zu seiner Erhaltung Luft und Nahrung (zu verstehen immer nur in der Vorstellung) erheische; wie aber reimt sich mit dieser wunderlichen Deduktion die Existenz auch von Giften zusammen, oder wie soll aus derselben das Dasein reißender Tiere zu erklären sein, die unter Umständen das Ich, den Träger der Pflicht und des vernünftigen Handelns, mit Haut und Haaren verspeisen? Folgt auch dies aus der einzigen Realität, die Fichte anerkennt, aus dem Handeln auf sich selbst? In der Entwicklung der Philosophie Schopenhauers endlich ist der Pessimismus dem Idealismus vorangegangen. Aus den frühesten Aufzeichnungen des Philosophen, die Gwinner

in seiner Biographie des merkwürdigen Mannes mitteilt, erschen wir, daß die pessimistische Weltanschauung Schopenhauers lange feststand, ehe sie sich im Idealismus gleichsam Luft machte. Schopenhauer fand den Gedanken unerträglich, daß dieses Dasein, von dem wir allein Erfahrung haben, die letzte und einzige Realität sein soll. Deshalb nahm er zum Idealismus seine Zuflucht; deshalb deutete er, nachdem er mit der Lehre Kants bekannt geworden war, diese Lehre im idealistischen Sinne, während sie, was die Hauptsache betrifft, nämlich die Existenz der Objekte unabhängig vom Bewußtsein, dem sie erscheinen, unstreitig realistisch aufzufassen ist. Der Pessimismus ist die leitende Idee, sozusagen der angeborene Begriff in der Philosophie Schopenhauers. Weil die Welt durch und durch elend, das Dasein unselig und verkehrt ist, darum muß ihr Prinzip ein blinder Wille, ein unaufhaltsamer, nie zu befriedigender Drang sein. Und weil die Erfüllung alles Sehns, die gänzliche Befreiung vom Streben, nur in dem, was die Welt nicht ist, ihre Stätte haben kann, darum muß die Möglichkeit offen bleiben, aus der Welt durch bloße Umkehr des Willens herauszukommen, was wieder voraussetzt, daß sie nur ein Traum sein muß, der mit der Willensverneinung, dem Erwachen des „besseren Bewußtseins“, wie es früher hieß, von selber verschwindet. So bringt erst der Pessimismus Einheit und Originalität in das sonst wenig zusammenhängende, aus verschiedenartigen Elementen bestehende Philosophieren Schopenhauers. Die Philosophie Schopenhauers ist pessimistischer Idealismus, ein Idealismus aus Pessimismus. Nun wollen wir die Bedeutsamkeit der Frage nach dem Werte des Daseins, die Schopenhauer aufgeworfen und verneinend beantwortet hat, keineswegs verkennen, unstreitig aber gewinnt diese Frage ihren ganzen Ernst, ihren vollen Nachdruck erst dann, wenn wir von der realistischen und nicht wie Schopenhauer von der idealistischen Grundansicht ausgehen. — Die Wirklichkeitslehre ist nicht bloß das Fundament der Logik und Wissenschaft, als welches wir sie oben bezeichnet haben, sie ist auch das Fundament einer wahrhaft praktischen Philosophie.

3. Die Hauptklassen idealistischer Argumente und ihre Kritik

Die Erwägungen allgemeiner Natur, welche die idealistische Hypothese erweisen sollen, zerfallen in zwei Klassen. Man dekom-

poniert erstens die Erscheinung und indem man alles, was an ihr, wie man glaubt, subjektiv ist: Empfindung und Form der Anschauung, in Abzug bringt, vernichtet man sie gleichsam vor dem Bewußtsein. Nun ist es schon Hume nicht entgangen, daß man auf diesem Wege noch immer das Verhältniß der Sache selbst zum Bewußtsein übrigbehält, — und so gut sich an dieses Verhältniß allerlei metaphysische Spekulationen über eine noumenale Welt anknüpfen lassen, ebensogut, aber mit ganz anderem Rechte läßt sich auf dasselbe die Überzeugung vom Dasein der Dinge gründen. Man lasse sich nicht durch das Wort: Transzendenz abschrecken, da es nur darauf ankommt, ob wir mit oder ohne Grund transzendieren. Wir brauchen übrigens unser Bewußtsein, das allein unmittelbar gegeben ist, nicht zu überschreiten, um die Grenzen, die demselben gesetzt sind, zu berühren. Jene relative Idee, die wir uns von den äußeren d. i. von uns verschiedenen Objekten bilden, wenn wir „mit unserem Begriff der Objekte so weit als möglich gehen“, ist keineswegs so leer und unvollkommen, daß sich, wie Hume glaubte, kein Skeptiker um sie zu bemühen brauchte. Nur der Gedanke des Verhältnisses (von Etwas überhaupt zu unserm Bewußtsein) ist abstrakt und sofern unbestimmt; das Verhältniß selbst aber so mannigfaltig und bestimmt, als es die Empfindungen und Gruppen der Empfindungen sind, die das Bewußtsein affizieren. Die Bestimmtheit dieser Verhältnisse ändert sich, sooft wir uns bewegen, den Blick wenden oder unsern Ort wechseln. Sie ändert sich ebensohäufig auch ohne unsere Willkür und gegen unsern Wunsch, während der Gedanke des Verhältnisses derselbe bleibt. Diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Verhaltens der Objekte kann also nicht aus dem bloßen, sich selbst gleichen Gedanken des Verhältnisses abgeleitet werden. Und sollten wir auch von den Objekten nichts als diese Verhältnisbestimmungen begreifen, so begreifen wir damit doch genug von ihnen, um ihre Existenz von ihrem Vorgestelltwerden, das Sein der Objekte von ihrem Objektsein zu unterscheiden. Unsere Erkenntnis der Objekte mag jederzeit relativ sein, unser Wissen von ihrer Existenz ist absolut und unmittelbar.

Die zweite Klasse der idealistischen Argumente kann als die ontologische bezeichnet werden, sofern sie das Sein der Dinge von ihrem Gedachtwerden abhängig erklärt, also wie die Ontologie das

Denken zum Maße des Seins macht. Sie sucht mit einem Worte in der realistischen Ansicht einen Widerspruch nachzuweisen, indem sie derselben den Widersinn vorwirft, ungedachte Dinge denken zu wollen.

Die Dinge, welche vom Bewußtsein verschieden und unabhängig sein sollen, so erklärt man, müßten Dinge sein, die außer dem Bewußtsein vorhanden sind. Nun ist mir unmittelbar nichts gegeben als mein Bewußtsein und Vorstellungen in demselben, und wie weit ich auch meine Vorstellungen in Gedanken oder im Fortgang der Wahrnehmung ausdehnen mag, so kann ich doch nie aus meinem Bewußtsein heraus und zu Dingen an sich selbst gelangen; folglich ist das Dasein solcher Dinge mindestens ungewiß. Es ist aber überdies undenkbar, d. h. der Gedanke ihres Daseins schließt einen Widerspruch ein. Denn um das Sein jener Dinge außer meinem Bewußtsein vorzustellen, muß ich sie denken, also sind sie gedachte Dinge, also ist ihr Sein nicht unabhängig von meinem Denken.

Wer dieser Argumentation die geringste Beweiskraft zuschreibt, läßt sich durch uneigentliche, bildliche Ausdrücke täuschen. Weder sind die Dinge außerhalb des Bewußtseins, noch die Vorstellungen in demselben. Das Bewußtsein ist eine Funktion, die mit der Erscheinung der Dinge verbunden ist, kein Raum, in welchem irgend etwas, es sei ein Ding oder die Vorstellung eines Dinges, Platz nehmen könnte. Wie der Begriff der Kraft die Beziehung zweier Körper wechselseitig aufeinander einschließt, so besteht das Bewußtsein in der Beziehung auf etwas, was von ihm verschieden ist: das Objekt, und verschwindet sogleich, wenn diese Beziehung aufgehoben oder unterbrochen wird. Nun widerstreitet es gewiß keinem Begriffe unseres Denkens, anzunehmen, daß eben dasselbe, was Objekt wird, indem es in die Beziehung tritt, die das Bewußtsein ausmacht, auch unabhängig von dieser Beziehung besteht. Ja diese Annahme ist sogar notwendig mit dem Gedanken der Beziehung verknüpft. Was nicht ist, kann auch nicht zu irgend etwas in ein Verhältnis treten. Und was in ein Verhältnis tritt, muß auch abgesehen von diesem Verhältnis existieren. Die relative Existenz der Dinge, als Objekte des Bewußtseins, setzt also die absolute Existenz (im Sinne der Unabhängigkeit von dieser Relation) voraus. Es ist unstreitig wahr, daß ich alles, was ich

denke, eben dadurch in Gedanken mit meinem Bewußtsein — und weil ich im Denken von meiner Individualität abstrahiere —, mit einem Bewußtsein überhaupt in Verbindung bringe. Daraus folgt aber nicht, daß alles, auch tatsächlich mit meinem, oder irgendeinem Bewußtsein in Verbindung stehen muß, oder daß dem Bewußtsein irgendein Objekt wirklich gegenwärtig ist, weil es den Begriff des Objektes auf sich bezieht. Vergessen wir nicht, daß jenes allgemeine Bewußtsein, mit welchem ich in Gedanken jedes beliebige Objekt d. h. den Begriff des Objektes verbinde, selbst nur ein gedachtes, das logische, kein psychologisches oder wirkliches Bewußtsein ist. Zur wirklichen Gegenwart eines Objektes gehört mehr als bloßes Denken, nämlich Empfinden und Wahrnehmen. Die reine Beziehungsform: Objekt-Subjekt ist, wie jeder nur formale Gedanke, völlig unbeschränkt, eine logische Unendlichkeit nach Dührings Bezeichnung. Aber dieser unbeschränkte, beliebig anwendbare Gedanke wird in der Empfindung begrenzt. Gedanken erregen nicht die Sinne. Ich darf also eigentlich nicht sagen, daß ich das Sein denke. Denn das Sein ist kein Bestandteil irgendeiner Vorstellung; es wird empfunden, gefühlt, erlebt, nicht vorgestellt oder erdacht. Und so finden wir uns in der Frage der Existenz der Dinge auf die sinnliche Erfahrung zurückgewiesen, welche, wie gezeigt worden ist, keine wahren Anknüpfungspunkte für die idealistische Hypothese darbietet. In der Wahrnehmung fühlt sich unser Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit dessen, was wir als Objekt vorstellen und denken, abhängig. Der Gedanke der Unabhängigkeit der Existenz der Dinge von unserer Vorstellung der Dinge kann schon darum keinen Widerspruch enthalten, weil er nur ein anderer Ausdruck ist für die Tatsache der Abhängigkeit unseres Bewußtseins in der Empfindung und Wahrnehmung.

Wenn sich der Idealismus auf das Zeugnis des Bewußtseins, welches allein unmittelbar gegeben ist, beruft, so muß er sich auch auf das ganze und unverfälschte Zeugnis desselben berufen. — Die idealistische Hypothese ist eine grundlose Hypothese. Sie wird weder durch Tatsachen der sinnlichen Erfahrung unterstützt, noch durch allgemein-logische Erwägungen bewiesen.

Dieses Ergebnis der vorstehenden Betrachtung soll nun im Folgenden noch weiter bestätigt werden.

4. *Der Sinn des „Cogito ergo sum“*

Das Cogito ergo sum, der Satz: daß nur das eigene Dasein unmittelbar, mit dem Bewußtsein unser selbst, gegeben sei, das Dasein aller übrigen Dinge dagegen gefolgert werden müsse, bildet noch immer die Hauptstütze des Idealismus. Mit diesem Satze, der vielen als Axiom gilt, wird der inneren Erfahrung der Vorrang der Unmittelbarkeit und Gewißheit vor der äußeren eingeräumt. Da der Schluß von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache unsicher ist, so bleibt es mindestens zweifelhaft, ob unsere äußere Wahrnehmung auf etwas an sich Äußerem, d. i. von unserem eigenen Dasein Unabhängigem und Verschiedenem beruht, oder durch ein uns unbekanntes Vermögen des Gemütes erzeugt wird. Ich gestehe die Kraft dieses Argumentes zu. Ist das Dasein der Außenwelt gefolgert, so muß diese Folgerung das Schicksal aller empirischen Schlüsse teilen, d. h. sie kann zwar einen sehr hohen, für die praktischen Zwecke des Lebens ausreichenden Grad von philosophischer Wahrscheinlichkeit erreichen, aber keine Gewißheit, wie sie einem mathematischen Beweise zukommt. Jene unbekannte Kraft, auf die wir uns jedenfalls berufen müßten, um den Unterschied unserer unwillkürlichen Vorstellungen von unsern willkürlichen zu begreifen, würde freilich unserm Ichbewußtsein gegenüber selbst die Rolle eines Dinges an sich spielen. Ihre Wirksamkeit ist der Tätigkeit, deren wir uns bewußt sind, unähnlich und häufig entgegengesetzt. Indem ich mich dem Zug meiner Gedanken überlassen will, öffnet sich die Tür und ein Freund tritt ins Zimmer, oder ich bin in das Schreiben eines Briefes vertieft und plötzlich erlischt die Lampe. Dieser Gegensatz zwischen meinen Vorstellungen und meinen Wahrnehmungen beweist, daß die Ursache der letztern von der Ursache der erstern verschieden sein muß. Umsonst aber werde ich auf Grund dieser Tatsache zu beweisen suchen, daß nicht beide Ursachen zugleich von meinem Dasein abhängen, da ich die letzten Ursachen meiner Vorstellungen sowenig kenne wie die meiner Wahrnehmungen. Wie seltsam diese Hypothese auch sein mag, so scheint sie doch nicht widerlegt werden zu können.

Ich räume also die Kraft des Argumentes ein, wende mich aber gegen die Voraussetzung desselben.

Schon der Urheber des berühmten, von einigen an die Spitze der neueren Philosophie gestellten Satzes: *cogito ergo sum*, hat denselben in einem doppelten Sinne verstanden, ohne diese Verschiedenheit des Sinnes zu bemerken. In der einen Bedeutung ist das Urteil, das mit diesem Satze ausgedrückt werden soll, ein Existentialurteil und als solches empirisch. Ich erfahre, daß ich bin, sooft ich mir meiner selbst bewußt werde. Meine Existenz ist unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz verknüpft. In der zweiten Bedeutung enthält der Satz ein erkenntnistheoretisches Urteil und ist sofern nach Kants Bezeichnung transzendental. Er drückt die notwendige Einheit des Bewußtseins im Denken der Erfahrung aus, gleichviel woher der Inhalt der Erfahrung stamme, und bezieht sich sonach nicht auf das Sein, sondern auf die Erkennbarkeit der Dinge. Das „Denken“ wird hier nicht länger in seiner psychologischen Wirklichkeit, als Vorgang oder Tätigkeit des Subjektes, erfaßt, sondern in seiner logischen Allgemeingültigkeit, als Norm des Wissens, genommen. „Denken“ bedeutet in diesem zweiten Falle soviel als reines Denken, oder nach Descartes soviel als klares und deutliches Wissen gleich dem mathematischen, kurz rationelles Wissen. Bei Descartes spielen beide Bedeutungen fortwährend ineinander. Das Denken, das die Existenz des eigenen Selbst verbürgt, ist das empirische, mit Gefühl, Erfahrung, Wahrnehmung und Wille verbundene Denken. Das Denken dagegen, aus dessen Natur und Beschaffenheit die Natur und Beschaffenheit der Seele als rein denkender, des Körpers als bloß ausgedehnter (d. i. ausschließlich mit mathematischen Attributen ausgestatteter) Substanz gefolgert wird, ist das abstrakte Denken des rationalistischen Philosophen, das daher auch nur zu abstrakten Dingen, einer Seele ohne Körper, einem Körper ohne Seele gelangt. Der dogmatische Gebrauch dieses reinen Denkens bei Descartes, wonach die Dinge alles das — und nur das — an sich sind, was von ihnen denkbar oder „klar und deutlich“ zu erkennen ist, hat uns hier nicht zu kümmern. Das „Kogitieren“, welches allein Existenz einschließt, ist nicht das bloße Denken, sondern das Denken in jenem erweiterten Sinne des Wortes, nach welchem sogar das Wahrnehmen eine Art desselben bilden soll. Die Existenz, die mit diesem Denken gesetzt, nach Descartes allein gesetzt ist, ist die Existenz des empirischen Ich — meines persönlichen Ich — nicht die des

unpersönlichen, transzendentalen, das erst durch das empirische gedacht wird.¹

Gehen wir aber vom empirischen Bewußtsein aus, das allein unmittelbar gegeben ist, also vom fühlenden, empfindenden, wahrnehmenden Bewußtsein, vom Bewußtsein, das nicht bloß von seinen Vorstellungen weiß, sondern auch von seinen Trieben, seinen Bestrebungen und seinen Handlungen, so ist die Behauptung Descartes', daß nur das eigene Dasein gegeben, das aller übrigen Dinge gefolgert sei, nicht länger aufrechtzuerhalten und statt *cogito ergo sum* muß es heißen: *cogito ergo sum et est*. Nicht mein Selbstbewußtsein, mein Bewußtsein ist mir ursprünglich gegeben; die innere Erfahrung geht weder der Zeit noch dem Begriffe nach der äußeren voran. Zwischen beiden besteht eine durchgängige, unauflösbare Wechselwirkung, und diese Wechselwirkung ist eben mein Bewußtsein. Ich kann eine innere Wahrnehmung nicht als solche erfassen, ohne sie von einer äußeren, die also zugleich mit ihr gegeben sein muß, zu unterscheiden und dieser entgegenzusetzen. Ich kann keine innere Erfahrung haben, ohne zugleich

¹ Natorp, der in seiner übrigens verdienstlichen Schrift „Descartes' Erkenntnistheorie“ (Marburg 1882) die Philosophie Descartes' viel zu sehr im Sinne des Kantschen Kritizismus deutet, übersieht, daß die Erfassung der Existenz durch das empirische Selbstbewußtsein und für das empirische Ich erfolgt und daß das transzendente oder reine Ich von Descartes dogmatisch, nicht kritisch gebraucht wird, sofern das reine Denken die Beschaffenheit der Dinge an sich erkennen und die begriffliche Unterscheidung der Seele vom Körper die reale Trennung beider beweisen soll, also nicht wie Natorp will, die Unterscheidung nur von Erscheinungen ist. Die *Medit. VI.* führt den Titel: *de rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione* und in dem Anhang zu der *responsio ad secundas objectiones* heißt es: *duae substantiae realiter distingui dicuntur, cum unaquaeque ex ipsis absque alia potest existere*, worauf die *propositio IV.* den Beweis liefert, daß Seele und Körper real (und nicht bloß als Phänomene) unterschieden sind. — Fichtes Fehler war es, beiläufig bemerkt, die transzendental-logische Bedeutung der Form der einheitlichen Apperzeption oder des reinen Ich, das vom psychologischen oder empirischen Ich durch Abstraktion vom innern Sinn gedacht wird, verkannt und diese Form des Bewußtseins überhaupt zu einem „Ich an sich“, einem metaphysischen Wesen gemacht zu haben. Nach Kant existiert das reine Ich nicht vor dem empirischen und unabhängig von diesem, dessen bloßer Gedanke es ist. Eben daher wird durch dieses Ich auch nichts erkannt, denn zum Erkennen gehört außer dem Denken noch Affektion des äußeren und inneren Sinnes. Das: Ich denke im Sinne von: ich weiß mich existierend, enthält mithin jederzeit mehr als reines Denken. Es ist der Ausdruck des Gefühls meines Daseins und es wird dadurch nur erkannt: daß ich bin, nicht auch was ich bin, folglich auch nicht, wie Descartes lehrte, daß ich eine an sich denkende Seele bin.

eine äußere Erfahrung zu machen. Indem ich mir meines eigenen Daseins bewußt werde, werde ich mir unter Einem des Daseins von Etwas bewußt, was ich nicht bin; die Erfahrung: ich bin ist keine einfache, sondern eine doppelseitige Erfahrung. Die Gegenseitigkeit von Ich und Nicht-Ich, von Gefühl und Empfindung, von Trieb und Widerstand, Aktion und Reaktion, diese Gegenseitigkeit ist das ursprünglich Gegebene: das Bewußtsein existiert, *cogitatio est*! Die äußere Erfahrung steht an Unmittelbarkeit, Gewißheit und Wirklichkeit der inneren nicht nach. Das Dasein von etwas Äußerem, von mir Verschiedenem ist sowenig aus dem Dasein meiner selbst gefolgert, daß ich von mir selbst nichts wissen könnte, wenn nicht etwas Äußeres da wäre, wovon ich mich unterscheide. Entweder ist also mein eigenes Dasein eine Einbildung (ich weiß nicht wessen und wovon?) oder die Außenwelt existiert, so wahr ich bin!

Indem Descartes vom Sein der Objekte abstrahiert, aber das Sein des Subjektes (und zwar des individuellen, empirischen Subjektes!) zurückbehalten will, abstrahiert er von der einzigen Bedingung, unter welcher das Subjekt — ich sage nicht einmal wirklich, sondern — denkbar ist. Er hebt den einen Bestandteil eines korrelativen Begriffes auf, ohne zu beachten, daß damit der ganze Begriff aufgehoben wird.

Ich habe selbst zugegeben, daß es einen psychischen Anfangszustand geben mag, bei welchem die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich, Selbst- und Objektbewußtsein, noch unvollkommen und unbeständig ist. Soll aber von einem Übergewicht der einen oder der anderen Erfahrungsrichtung in diesem primitiven Zustande des Bewußtseins die Rede sein, so ist dasselbe sicher nicht in dem, was wir später als innere Erfahrung der äußeren gegenüberstellen, sondern viel eher in den Bestandteilen der äußeren Erfahrung zu finden. Durch Erfahrungen an seinem Leibe lernt das Kind eine durch ihre Beständigkeit und ihren Gefühlswert ausgezeichnete Gruppe von Empfindungen von den übrigen Gruppen derselben unterscheiden und verknüpft fortan mit der ersteren das Bewußtsein der eigenen Existenz. Hand in Hand mit der objektiven Erfahrung entwickelt sich die subjektive und selbst noch im reifen, entwickelten Bewußtsein behaupten die objektiven Bestandteile der Erfahrung entschieden den Vorrang vor den subjektiven. Unser Selbstbewußt-

sein kennzeichnet sich dadurch als Funktion einer weit umfassenderen Realität, welche auch abgesehen davon, daß wir sie vorstellen, besteht. Wohl diese Tatsache, nur in scholastischer Verhüllung ausgedrückt, hatte Descartes im Sinne, wenn er von der Existenz des Ich sogleich zur Realität einer das Ich unendlich überragenden Macht überging. Was er als den Begriff Gottes im Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet, ist, von der scholastischen Einkleidung befreit, der Begriff einer Wirklichkeit, von der sich das Ich abhängig weiß und dieser Begriff der Niederschlag aller der Eindrücke, welche der klaren und deutlichen Selbsterkenntnis vorangegangen sind. Was unser Streben begrenzt, unserm Wollen entgegenwirkt, bekundet eben damit die unserm Willen gleichwertige und in seiner Gesamtheit überlegene Macht dessen, was außer uns da ist. — Nur weil für Descartes und auch für Berkeley Gott bekannter zu sein schien als die Welt, gründete jener das Dasein der Außenwelt auf die Wahrhaftigkeit Gottes und machte dieser Gott selbst zur Außenwelt.¹

5. Die Korrelativität von Subjekt und Objekt und der idealistische Positivismus

Nun könnte man einwenden, daß gerade unsere Behauptung der Gegenseitigkeit von Ich und Nicht-Ich jeden Gedanken an eine von der Vorstellung unabhängige Realität der Dinge ausschließe. Wenn sich Subjekt und Objekt unserer Voraussetzung nach wechselseitig fordern, also in einem und demselben Akte des Bewußtseins entstehen, wenn das Subjekt als solches nicht gedacht werden kann ohne ein Objekt, auf das es sich bezieht, indem es sich von ihm unterscheidet, Objekte nicht anders denkbar sind als durch ihren Gegensatz zu einem Subjekte —, mit welchem Rechte schreiben wir dann doch den Gegenständen unseres Bewußtseins unabhängig von diesem Dasein und Wirklichkeit zu? Zwar jenem partiellen Idealismus, der das Subjekt dem Objekt voranstellt, sind wir ent-

¹ Berkeley, Abh. über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. § 147, 148 (Überwegs Übers. S. 101). Wir dürfen behaupten, daß die Existenz Gottes weit einleuchtender perzipiert werde, als die Existenz von Menschen . . . Wir brauchen ja nur unsere Augen zu öffnen, um den Oberherrn aller Dinge in vollerm Maße und mit höherer Klarheit zu schauen, als irgendeines unserer Mitgeschöpfe.

gangen, aber nur, um dafür, wie man glauben könnte, in einen totalen zu geraten. Zugegeben, daß das Dasein der Objekte so wenig erst gefolgert zu werden braucht wie das Dasein des Subjekts, zugegeben, daß beide, Objekt wie Subjekt, dieselbe Unmittelbarkeit besitzen, so besitzen sie doch nur die Unmittelbarkeit unseres Bewußtseins: sie haben nur vorgestellte Wirklichkeit, die Wirklichkeit von Vorstellungen. Ist nicht das Bewußtsein, in welches, wie man sich ausdrückt, die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt hineinfällt, die gemeinschaftliche Grundlage beider und die einzige Realität, die wir kennen? Während also Berkeley bloß lehrte, daß das Sein der sinnlichen Dinge in ihrem Wahrgenommenwerden bestehe, müssen wir, wie es scheint, überdies noch behaupten, daß sogar unser eigenes Sein nur ein vorgestelltes Sein, ein Sein in der Vorstellung sei. Mag man diese viel weitergehende Lehre immerhin mit Laas als Positivismus bezeichnen, der Name ändert nichts an der Tatsache, daß dieselbe nichts als ein allgemeiner Idealismus ist.

Dieser Beweisführung muß eine gewisse Scheinbarkeit innewohnen; sie hätte sonst nicht einen so scharfsinnigen Denker wie eben Laas auf seinen Standpunkt eines allgemeinen Relativismus geführt —, einen Standpunkt, der freilich keinen Augenblick feststeht und von welchem das Wort gilt: *instabilis tellus, innabilis unda*. Die Realität des Objektes stützt und beruft sich dabei auf die des Subjektes, während wieder die Realität des Subjektes sich auf die vorausgesetzte Wirklichkeit des Objektes verläßt — wie bei der Spiegelung des Bildes eines Spiegels im Bilde des Spiegels usf. Wirklich geraten wir dadurch mit der Nachfrage, was denn nun eigentlich existiert? in ein beständiges Herüber und Hinüber. Schon der Satz Kants, „daß Verhältnisbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und ohne diese nicht möglich sind“, macht diesem Spiel mit Relationen ein Ende. Als solch schlechthin gegebenes Ding aber kann doch unser jederzeit abhängiges und in der Tat relatives Bewußtsein, eine periodische Lebenserscheinung, unmöglich gelten.

Es ist nicht richtig, zu sagen, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt in das Bewußtsein hineinfalle, da es vor und außer diesem Gegensatz überhaupt kein Bewußtsein gibt, diese Entgegensetzung vielmehr das Bewußtsein ist. Nun kann man keine

Funktion ohne Fungierendes denken, und da das Bewußtsein eben jene Funktion ist, so muß auch etwas existieren, was an sich nicht Bewußtsein ist, sondern Bewußtsein wird. Relativ ist auch nicht das Sein des Subjektes, sondern das Subjektsein desselben, nicht das Sein der Objekte, sondern ihr Objektsein. Der „Positivismus“ oder, wie er sich vornehmer nennt, der erkenntnistheoretische Monismus macht den Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Dinge zu einem Standpunkt, auf dem er sich dann unaufhörlich im Kreise drehen muß. Übrigens räumt Laas selbst die Denkbarkeit eines nicht korrelativen Seins ein.¹ Ich muß überdies die Denknöwendigkeit dieses Seins behaupten, weil es bereits im Begriffe eines korrelativen enthalten ist. Und außer dieser logischen Erwägung zwingen uns allerdings auch die charakteristischen Eigenschaften der Wahrnehmung im Unterschiede von einer bloßen Vorstellung zu dieser Behauptung. Die Abhängigkeit des Bewußtseins in der Wahrnehmung, die wir fühlen, weist auf etwas von unserm Bewußtsein Unabhängiges —, die Bestimmtheit in der Modifikation unserer Sinne auf etwas Bestimmendes hin, das entweder eine uns unbekannte, unbewußte Kraft des eigenen Bewußtseins ist, oder eine von unserm Bewußtsein verschiedene Realität und Wirksamkeit sein muß. Die Entscheidung zwischen diesen beiden Annahmen kann nicht schwerfallen. Die Annahme einer unbewußt schöpferischen Macht unseres Bewußtseins ist mit dem tatsächlichen Charakter unserer Wahrnehmungswelt nicht vereinbar. Sie kann diesen Charakter nicht erklären. Sie kann nicht erklären, warum diese unbekannte Kraft unseres Gemütes den Verlauf unserer Gedanken unterbricht, den Willen durchkreuzt und unsere Handlungen zwingt, sich ihr anzupassen — und warum sie diese Wirkung nicht bloß auf mich, sondern in gleicher Weise auch auf andere bewußte Individuen ausübt. Die Wahrnehmung der Außenwelt ist kein individuelles, sondern ein soziales Phänomen. Die Welt ist nicht bloß meine Vorstellung, zu verstehen: sofern ich sie vorstelle, sondern unsere Vorstellung, und wer nicht seine Ausflucht zur prästabilierten Monadenharmonie nehmen will, die übrigens jeden realen Unterschied zwischen Empfinden und Denken aufhebt, hat gar keine Wahl zwischen der idealistischen und der realistischen Annahme.

¹ Idealismus u. Positivismus, 1879 ff., II. S. 78.

6. *Wahrnehmungen sind nicht „Vorstellungen“,
sondern „Erscheinungen“*

Nicht alles, was Inhalt unseres Bewußtseins wird, nimmt dadurch auch den Charakter einer bloßen Vorstellung an. Ein Gefühl ist keine Vorstellung, der Wille kein bloßer Denkvorgang, obgleich wir uns des einen, wie des andern bewußt werden. Schon für die innere Wahrnehmung also besteht ein Unterschied zwischen Erkanntem und Erkennendem, zwischen Realem und Idealem. Zu diesen realen Bestandteilen des Bewußtseins gehören nun vor allem auch Empfindung und äußere Wahrnehmung.

Wahrnehmungen sind mehr als bloße Vorstellungen. Die wirkliche Erregung der Sinne, die wir fühlen, sooft wir empfinden, ist von der Erinnerung an die Empfindung der Art und nicht bloß dem Grade nach verschieden, und dieser Unterschied größer als irgendein zweiter, den wir unter den Tatsachen des Bewußtseins bemerken können. Die Vorstellung einer Farbe mag so lebhaft sein als sie will, sie besitzt dennoch nicht die geringste Leuchtkraft, wie sie selbst der schwächsten Empfindung der Farbe zukommt; der vorgestellte Ton hat nicht die mindeste Schallintensität, die wir in irgendeinem Grade jedesmal fühlen, sooft wir einen Ton empfinden. Diesen Unterschied hat Hume übersehen, wenn er die Vorstellung zu einer schwächeren Wahrnehmung, die Wahrnehmung folglich zu einer sehr lebhaften Vorstellung macht. Die Bezeichnung der Wahrnehmung selbst als Idee ist nur eine falsche Terminologie, die den Idealismus, der dadurch begründet werden sollte, voraussetzt. Nur wenn es zuvor feststünde, daß nichts wirklich sein kann als die Vorstellungen, dann wäre selbstverständlich auch die Wahrnehmung bloße Vorstellung, das Sein, welches wahrgenommen wird, ein Sein in der Vorstellung allein.

Das Bewußtsein seiner selbst ist Wahrnehmung. Eben dasselbe ist auch das mit der Selbstwahrnehmung verbundene Bewußtsein eines äußeren Objektes. Nun hat die äußere Wahrnehmung, wie gezeigt worden ist, die gleiche Unmittelbarkeit wie die innere; so wenig also wie wir uns bloß einbilden oder vorstellen zu sein, so wenig ist es eine bloße Einbildung oder Vorstellung, daß dasjenige, was wir äußerlich wahrnehmen, auch wirklich existiert.

Das Subjekt und das Objekt in der Wahrnehmung ist Erschei-

nung, nicht bloße Vorstellung — und zwar Erscheinung in dem einzig verständlichen Sinne des Wortes, wonach dasselbe die Beziehung auf das, was erscheint, in seiner Bedeutung einschließt. Ich erkenne mich selbst, wie ich im Gegenverhältnisse zu den Objekten meines Bewußtseins erscheine. — So erkenne ich meinen Willen aus den Gegenständen, auf die er gerichtet ist, und selbst die Gefühle lassen sich von den Perzeptionen, mit denen sie verbunden sind, nicht trennen.¹ — Ich erkenne die Objekte nur in der Art, wie meine Sinne durch sie erregt werden. Unser Erkennen ist demnach allerdings relativ, aber nur in bezug auf die Beschaffenheit der Dinge, nicht in bezug auf die Existenz derselben.

7. Das individuelle Bewußtsein und die Außenwelt.

Kritik Humes

Auch ein Bewußtsein, das allein in der Welt bestünde, könnte zur Überzeugung von der Realität der äußeren Dinge, der Objekte seines Wahrnehmens, gelangen; vorausgesetzt nur, daß es fähig wäre, über seine Zustände zu reflektieren. Obgleich dieser Fall fingiert ist, so ist es doch nützlich, ihn zu betrachten, um den Anteil des individuellen Bewußtseins an der Erkenntnis der Existenz der Dinge zu bestimmen.

Bei seiner Untersuchung der Gründe unseres Glaubens an die selbständige Realität der Außenwelt ist Hume von einem solchen

¹ Wenn es etwas im Bewußtsein gibt, was entschieden subjektiv genannt werden muß, so ist es das Gefühl. Und doch steht jedes Gefühl zu einem Elemente der Perzeption in Beziehung und wird nur in seiner Beziehung auf dieses, also nicht rein für sich, erfaßt. Dadurch allein unterscheiden wir die organischen Gefühle, deren jedes wieder einen qualitativen Unterschied zeigt, von den Empfindungsgefühlen, welche durch Erregung der Sinnesorgane hervorgerufen werden und die sinnlichen oder niederen Gefühle von den geistigen. — Eine rein quantitative Vergleichung der Gefühle stellt sich uns schon mit Rücksicht auf den spezifischen Unterschied derselben als undurchführbar heraus, ganz abgesehen davon, daß auch die Maßeinheit für eine solche Vergleichung nicht zu haben wäre. Zwar bewegen sich alle Gefühle in dem Gegensatz von Lust und Unlust, Vergnügen und Schmerz, und wenn es auch zweifellos ist, daß es nach beiden Richtungen hin Abstufungen des Grades gibt, so hat doch jedes Gefühl (zum mindesten jede Klasse von Gefühlen) überdies eine besondere Beschaffenheit, die es mit jedem anderen Gefühle (oder jeder anderen Klasse derselben) unvergleichlich macht. Man kann ein Gefühl nicht von der Empfindung oder Vorstellung absondern, die dasselbe veranlaßt. Die Liebe ist so verschieden wie der Gegenstand, dessen Vorstellung die Liebe erweckt, und der Haß ändert seine Beschaffenheit mit den Objekten unserer Abneigung.

isoliert gedachten Bewußtsein ausgegangen. Er hat kaum daran gedacht, daß es einen bewußten Verkehr der einzelnen Individuen unter sich gibt, durch welchen die Überzeugung von der unabhängigen Wirklichkeit der Dinge ihre fortwährende Bestätigung erfährt und ihre stärkste Grundlage erhält. Bekanntlich gelangte Hume zum Ergebnis, daß der Glaube an das Dasein der Außenwelt unabhängig vom eigenen Bewußtsein durch Vernunftgründe nicht zu rechtfertigen sei. Dieser Glaube werde vielmehr durch eine Art natürlichen Instinktes erzeugt und durch die Wirkung von Gewohnheit und Einbildung unterstützt. Da aber nach Hume auch die Vernunft eine Art des Instinktes ist, sofern ihre Grundlage in praktischen Bedürfnissen des Lebens zu suchen ist, so kann der Mangel an Vernunftbeweisen unsere beständige und natürliche Überzeugung von der Wirklichkeit der Dinge nicht erschüttern. „Vergebens werden wir fragen: ob Dinge existieren oder nicht. Dies ist vielmehr ein Punkt, der bei allen unseren Folgerungen als gesichert genommen werden muß.“ Da das Dasein der Außenwelt in der Tat nicht gefolgert ist, so kann es auch nicht bewiesen werden: denn nur für einen Folgesatz läßt sich ein Beweis im strengen Sinne des Wortes verlangen und führen. Soweit also ist Hume im Rechte. Wenn er aber aus der Unmöglichkeit, eine ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnis zu beweisen, d. i. sie zu einer vermittelten zu machen, auf eine Unvollkommenheit des Verstandes, einen Gegensatz zwischen unseren praktischen und unseren intellektuellen Fähigkeiten schließt: so müssen wir ihm unsere Zustimmung versagen.

Sorgfältig trennt Hume die theoretische Frage nach der Existenz der Außenwelt in zwei Bestandteile: in die Frage nach der kontinuierlichen und die nach der distinkten, von unserer Wahrnehmung verschiedenen Existenz der Dinge und hält dafür, daß die erste Frage der zweiten vorangestellt werden müsse. Weil wir an das Fortbestehen der Dinge auch nach der Wahrnehmung glauben, deshalb sollen wir ihnen eine von der Wahrnehmung verschiedene Existenz zuschreiben. Der erstere Glaube zieht nach der Meinung Humes den zweiten nach sich. Diese Meinung, die auf die ganze weitere Untersuchung Humes Einfluß gewinnt, ist jedoch unrichtig und ihr Gegenteil wahr. Nicht der Glaube an die kontinuierliche, der an die verschiedene, von unserm Bewußtsein unabhängige

Existenz der Dinge ist der ursprüngliche, mit jeder Wahrnehmung verbundene Glaube. Das Fortbestehen der Objekte der Wahrnehmung, auch nachdem wir aufgehört haben sie wahrzunehmen, ist das Fortbestehen der Vorstellung der Objekte als möglicher Wahrnehmungen und dieser Gedanke hat das Fortbestehen unseres Ichbewußtseins zu seiner Voraussetzung. Der Gedanke der kontinuierlichen Existenz der Objekte entsteht durch die Übertragung der Kontinuität unseres Bewußtseins auf die Außendinge, während die Überzeugung von der verschiedenen Existenz durch jede einzelne Wahrnehmung hervorgerufen wird, ja geradezu das Charakteristische der Wahrnehmung als solcher ausmacht.

Obgleich auch das individuelle Bewußtsein in der von Hume angegebenen Weise (durch die Wiederkehr gleicher, nur zeitlich verschiedener Wahrnehmungen, insbesondere aber auf Grund der Veränderung, welche nicht wahrgenommene Dinge in der Zwischenzeit erlitten haben) sich zum Glauben an die kontinuierliche Existenz der Objekte erheben kann, so erfährt dieser Glaube doch seine Bestätigung hauptsächlich durch das gemeinschaftliche Bewußtsein, das aus dem Denkverkehr mit unsern Mitmenschen entsteht. Das Feuer im Ofen ist aus meiner Wahrnehmung verschwunden, sobald ich das Zimmer verlassen habe, während es fortfährt für meinen zurückgebliebenen Freund einen Gegenstand seiner Wahrnehmung zu bilden. Der Begriff der Kontinuität des Objektes ist eine Bedingung der Erfahrung, nicht der bloßen Wahrnehmung, eine Bedingung also, unter welcher die Wahrnehmung zum Bestandteile einer objektiven oder allgemeingültigen Erkenntnis wird. Das Bewußtsein der Unabhängigkeit der Existenz des Objektes von meiner eigenen Existenz dagegen ist schon mit der Wahrnehmung selbst verknüpft. Es ist die Grundlage der Realität der Erfahrung und geht — umgekehrt wie Hume wollte — dem Glauben an die kontinuierliche Existenz voran. Erst muß ich wissen, daß die Objekte ihrem Dasein nach von meinem eigenen Sein verschieden und unabhängig sind, ehe ich annehmen kann, daß sie kontinuierlich bestehen. Nur was von meiner Wahrnehmung unabhängig ist, kann außer derselben fortbestehen. Kurz, die verschiedene Existenz wird aus der Beschaffenheit der Wahrnehmung erkannt, die kontinuierliche zum Zwecke einer einheitlichen Erfahrung vorausgesetzt.

Eben daher gelangt auch schon das einzelne, isoliert gedachte

Bewußtsein zur Kenntnis des unabhängigen Daseins der äußeren Dinge. Wir denken uns dieses Bewußtsein mit den Trieben der Selbsterhaltung, mit Wahrnehmung und Reflexion — der Fähigkeit, Wahrnehmung und Vorstellung zu vergleichen — ausgestattet, und diese Eigenschaften reichen aus, ihm jene Kenntnis zu verschaffen. Wir müssen dabei unser Augenmerk vor allem auf die aktive Seite des psychischen Lebens richten. Zugleich mit dem Gefühle unseres Strebens erlangen wir die Empfindung der Grenzen, welche diesem Streben nicht durch Selbstbeschränkung, folglich von außen her gesetzt werden. Das Innwerden eines Mangels, eines Bedürfnisses treibt zu Bewegungen an, deren Ausführung mit dem Gefühle der Überwindung eines Widerstandes verbunden ist. Keine Grenze ist deutlicher gezogen als die zwischen dem Willkürlichen und dem Unwillkürlichen unseres Bewußtseins. Die Wirklichkeit der Außenwelt, sagt Locke, ist so gewiß wie unser Schmerz und unsere Lust, wie unser Elend und unser Glück. Ihre Gewißheit ist zunächst praktischer Natur; sie wird ursprünglich nicht aus der Erkenntnis geschöpft, sondern durch das Handeln bezeugt, dessen Werkzeug die Erkenntnis ist. Wie Liebe und Sympathie das Dasein von Wesen unsersgleichen zur Voraussetzung haben, wie diese Affekte über das eigene Ich hinausweisen, so weisen auch der Hunger, das Atembedürfnis über unser eigenes Dasein hinaus zu Nahrung und Luft, und man könnte die Realität der Außenwelt aus dem Hunger beweisen, wie man die Existenz von Mitmenschen aus der Liebe beweisen kann. Es ist kein Überschreiten des Selbstbewußtseins nötig, um den Mangel der eigenen Existenz, den Trieb zur Ergänzung derselben, die Abhängigkeit, in der die Befriedigung dieses Triebes von äußeren Gegenständen steht, gewahr zu werden.

Auch die Sinne haben, wie Rokitsansky bemerkt, einen ursprünglichen Drang nach Funktion, den Trieb nach Erregung und Betätigung.¹ Dieses Triebartige der Sinnestätigkeit findet seine Be-

¹ Von Göring in s. System der kritischen Philosophie I., S. 51 angeführt. Vgl. auch, was der Autor a. a. O. über eine verwandte Ansicht Benekes mitteilt. — Das ausgezeichnete Werk ist leider durch das vorzeitige Ende des Verf. Fragment geblieben. Man lasse sich aber dadurch nicht abhalten, insbesondere den ersten Teil des Werkes, der eine vollständige Theorie des Wissens auf positiver Grundlage enthält, zu studieren. Auch der zweite Teil, der eine Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie liefert, ist reich an treffenden kritischen Bemerkungen, namentlich gegen den subjektiven Idealismus. Man sehe besonders S. 215 ff. die Bemerkungen gegen Kant, Schopenhauer und Helmholtz.

stätigung in dem Vergnügen, das die sinnliche Anschauung als solche gewährt und deutlicher noch in dem Gefühl der Beunruhigung, die der Mangel an äußeren Reizen, der Pein, welche die Störung der normalen Funktion der Sinne verursacht. Ein eben Erblindeter wird die Qual der Nichtbefriedigung seines Triebes zur Anschauung so heftig fühlen, wie der Hungernde die Pein empfindet, sich nicht selbst — auf idealistische Art — sättigen zu können. Die lebendige und unmittelbare Überzeugung von der Wirklichkeit dessen, was unsern Trieb zur Wahrnehmung befriedigt, ist von gleicher Art mit der Überzeugung, daß der Hungernde wirklicher und nicht bloß eingebildeter Nahrung zu seiner Sättigung bedarf, mit der Überzeugung, daß ein Wesen, das liebt und haßt, nicht allein existiert. — Man könnte also ebensogut das Dasein unserer Mitmenschen wegdisputieren wollen — falls dann das Disputieren überhaupt noch einen Reiz hätte! — wie das Dasein der körperlichen Welt.

Unsere Sinne sind tätig, aber nicht selbsttätig. Ihre Tätigkeit bedarf der Reize, durch die sie ausgelöst wird. Sie bezieht sich daher von vornherein auf etwas an sich Äußeres, d. h. auf etwas, das außer uns (*praeter nos*) da ist, sollte auch das räumlich Äußere (das *extra nos*), wie Kant lehrt, als bloße Form des Anschauens in uns sein. Die äußere Wahrnehmung beweist also wirklich schon, für sich genommen, daß etwas existiert, was von meinem eigenen Dasein unabhängig ist. Es ist ebenso gewiß, daß Dinge existieren, wie es gewiß ist, daß ich selbst existiere, — beide auf das Zeugnis meiner Wahrnehmung hin.

8. Der Idealismus und die Tatsachen des Bewußtseins

Man kann eine Behauptung, sie mag bejahend oder verneinend sein, entweder in ihren Gründen angreifen oder durch ihre Folgen widerlegen. Nachdem es sich herausgestellt hat, daß der Idealismus eine grundlose Behauptung ist, wollen wir auch noch den zweiten Weg des indirekten Beweises seines Gegenteils: des Realismus betreten. Wenn eine Annahme nicht nur unserer beständigen und natürlichsten Überzeugung auf das äußerste widerstrebt, wenn wir ihr überdies in jedem Augenblick entgegenhandeln, ohne eines Irrtums überwiesen zu werden, und uns durch sie bei der Erklärung selbst der gewöhnlichsten Erscheinungen in die

größten Schwierigkeiten gestürzt, die stärksten Ungereimtheiten verwickelt sehen, wie dies alles vom Idealismus der Fall ist, so ist eine solche Annahme nach allen Regeln der Beweisführung zu verwerfen. Selbst als Hypothese betrachtet hat der Realismus unstrittig den Vorzug vor der idealistischen Ansicht, die allerdings nichts als eine Hypothese ist. Wie einfach ist die Erklärung, welche der Realismus von der Übereinstimmung unter den Wahrnehmungen verschiedener Subjekte gibt, — zu welchen Ausflüchten in monadologische Hypothesen u. dgl. muß dagegen der Idealismus greifen, um diese Tatsache seiner Annahme anzupassen, wenn er nicht vorzieht, kurzweg die Existenz einer Mehrheit denkender Subjekte zu leugnen!

Das Ich, von dem der Idealismus ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dinge aufhebt, hat selbst keine Existenz, ist nicht das wirkliche Ich, äußert sich Feuerbach mit Recht. Es ist ein Ich, das vorstellt und denkt, aber sich nur einbildet zu empfinden und wahrzunehmen, zu lieben und zu hassen. Es ist nach Schopenhauers Gleichnis ein geflügelter Engelskopf ohne Leib. — Nach der Physiologie des Idealisten ist nur eine einzige Funktion des Organismus: das Vorstellen, real, alle übrigen Funktionen desselben dagegen: die Ernährung, das Wachstum, die Bewegung, die Fortpflanzung sind ideal, nur durch die Vorstellung und für dieselbe vorhanden. In der körperlosen idealistischen Welt gibt es keine anderen Krankheiten als Geisteskrankheiten, keine andere Nahrung als Geistesnahrung. Wer das Dasein der sinnlichen Dinge von seinem eigenen Dasein abhängig glaubt, darf auch vor der Konsequenz nicht zurückscheuen, daß eigentlich nicht er von seiner Mutter, sondern umgekehrt seine Mutter von ihm geboren worden ist. Wenn das Gehirn meines Nebenmenschen nur eine Vorstellung in meinem Geiste sein soll, wie ist es dann möglich, daß meine Vorstellung unter Umständen im fremden Kopfe erkrankt und meinen Nebenmenschen zu allerlei Wahnäußerungen zwingt? — Auch der Relativismus mit seiner beständig hin und her pendelnden Korrelation von Objekt und Subjekt kann der Folgerung nicht enttrinnen, daß wenigstens das letzte Subjekt, auf das er das Gehirn als Objekt bezieht, ein hirnloses Subjekt sein müßte.

Das Sein der sinnlichen Dinge, so erklärt man, ist ihre Wahrnehmbarkeit —, als sinnliches Objekt existieren heißt wahrnehm-

bar sein und wahrnehmbar bleiben. Diese Erklärung ist ohne Zweifel richtig, wenn man die Wahrnehmbarkeit als Eigenschaft an sich existierender Dinge in ihrer wirklichen oder gedachten Beziehung auf wahrnehmende Sinne versteht, sie wird aber falsch, sobald man sie mit dem Idealismus auf die Sinne allein bezieht. Auch erschöpft die Wahrnehmbarkeit in der eben richtiggestellten Bedeutung noch keineswegs das, was wir unter der Existenz der Dinge zu verstehen haben. Außer der Fähigkeit, auf unsere Sinne zu wirken, haben die Dinge auch die Fähigkeit, wechselseitig aufeinander zu wirken. Sollten wir auch die Art und Weise dieser Einwirkung im zweiten Falle sowenig begreifen, wie im ersten, so überzeugen wir uns doch von der Tatsächlichkeit derselben durch die Veränderung, welche die Erscheinungswelt unabhängig von der Wahrnehmung irgendeines Subjektes erfährt. Ein Feuer, das von niemandem bemerkt um sich greift, kann ein Haus zerstören und dessen Bewohner töten. Das Feuer muß also noch andere Eigenschaften besitzen als die bloße Wahrnehmbarkeit. Man bedenke doch: eine mögliche Wahrnehmung soll in der Welt der wirklichen Wahrnehmung so arge Verheerungen anrichten können! Hat dann nicht diese sogenannte mögliche Wahrnehmung mehr Realität und Wirksamkeit als unter Umständen die wirkliche selbst?

Die Kausalität der Erscheinungen besteht in der Regelmäßigkeit, mit welcher das Eintreten bestimmter Erscheinungen das Eintreten bestimmter anderer mit sich bringt. Auf diese Regelmäßigkeit zählt die praktische Erfahrung, die derselben ihren Ursprung verdankt, sie trotz scheinbarer Ausnahmen als allgemein und beständig nachzuweisen, ist die Aufgabe der theoretischen Forschung. Unter der Annahme, daß die Vorstellungen für sich existieren, wird der Verlauf der Natur unregelmäßig und unverständlich, weil Vorstellungen jeden Augenblick von dem regelmäßigen Gange, den ihnen die psychische Assoziation durch innere Verwandtschaft vorzeichnet, abgebracht werden. Jede Wendung unseres Blicks, jedes plötzliche Geräusch unterbricht den rein innerlichen Verlauf der Gedanken. Erst wenn wir die subjektive Welt mit der objektiven verknüpft denken und Wahrnehmungen als Erscheinungen für sich bestehender Dinge betrachten, wird die Regelmäßigkeit des Geschehens so vollkommen, wie sie das Kausalprinzip zur Möglichkeit einer Erfahrung auf Grund der Erschei-

nungen voraussetzt. Auf das bestimmte Antezedens A folgt jederzeit das bestimmte Konsequens B, auf die Einwirkung des Feuers jedesmal die Verwandlung des Holzes im Ofen zu Asche. In der idealistischen Welt kann jedoch B eintreten, auch ohne daß ihm A vorangegangen ist; dies ist der Fall, sooft wir die Asche entdecken, ohne das Feuer wahrgenommen zu haben. Vollständiger Mangel der Wahrnehmung einer Ursache muß für den Idealisten gleichbedeutend sein mit vollständiger Abwesenheit der Ursache. Nur die Einbildung, die Erinnerung an früher wahrgenommene Fälle, täuscht ihn über die Unterbrechung, welche, wenn seine Theorie wahr ist, der Kausalzusammenhang erlitten haben muß. Eine Ursache, die nur in der Erinnerung besteht, nur als Gedanke existiert, kann unmöglich auf die gegenwärtige Wahrnehmung Einfluß genommen haben, weil dieser Gedanke der Wahrnehmung nachfolgt. Als Gedanke hat die Ursache nicht vor der Wahrnehmung der Wirkung existiert, als Wahrnehmung war sie in unserem Falle auch nicht gegeben; es bleibt also nur übrig, daß sie in anderer Form, nämlich unwahrgenommen und dennoch wirklich existiert hat, soll nicht der Kausalzusammenhang aufgehoben werden. Die Tatsachen des Bewußtseins haben nur dann vollständigen Zusammenhang unter sich, wenn sie zugleich mit äußeren Dingen zusammenhängen.

Von der unendlichen Mannigfaltigkeit dessen, was in jedem Augenblicke auf das Bewußtsein wirkt, also für dasselbe gegeben ist, ist nur äußerst wenig in demselben gegeben, sofern nur ein verschwindend kleiner Bruchteil davon wirklich bewußt wird. Das Bewußtsein gleicht in dieser Hinsicht einem aus weiter Ferne gesehenen Lande, von dem nur einzelne Gipfel und Bergesspitzen sichtbar werden. Was einmal bewußt gewesen, kann aus dem Bewußtsein verschwinden, ohne damit aufzuhören auf dasselbe zu wirken. Da es nicht mehr als Vorstellung existiert (denn die Behauptung unbewußter Vorstellungen schließt einen Widerspruch ein) — und dennoch fortbesteht, so kann das Bewußtsein nicht die einzige Realität sein, die in unserer Erfahrung gegeben ist. Die Tatsache der Verwandlung bewußter Zustände in unbewußte und der fortdauernden Einwirkung der letzteren auf das Bewußtsein kann nicht bestritten werden, weil sie durch jeden Fall der Einübung und der Erwerbung einer sekundären Fähigkeit bestätigt wird.

Wenn also schon für unser Bewußtsein nicht dasjenige allein wirklich ist, wovon wir unmittelbar wissen, warum sollte dann nicht auch außer demselben etwas wirklich sein können, was sich seiner selbst nicht bewußt ist — so wie wir die Materie denken?

Der Idealismus kann die einzige Realität, die er anerkennt, nicht erklären. Ihm muß der Inhalt des Bewußtseins ein unbegriffenes, weil zusammenhangloses Aggregat von Tatsachen bleiben. Jeder Schritt zur Erklärung dieser Tatsachen führt unweigerlich über das Bewußtsein, wie dasselbe gegeben ist, hinaus. Nur wenn die Bedingungen der Wahrnehmung außer dem Bewußtsein liegen, ist die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmung gesichert. Mit der Festhaltung des Kausalprinzips, das wir nicht aufgeben können ohne auf alle Erkenntnis zu verzichten, ist der Idealismus nicht vereinbar.

9. Transzendentallogisches und psychologisches Bewußtsein

Die Tatsachen des Bewußtseins sind nicht für sich verständlich, nicht ohne die Annahme einer Realität, von der das Bewußtsein abhängig ist. Wir kennen das Bewußtsein nur als Lebenserscheinung, an einen Organismus gebunden. Wir kennen nur bewußte Individuen, deren psychische Zustände sich von den organischen im engeren Sinne des Wortes abhängig zeigen. Die Einheit und der Zusammenhang der psychischen Zustände ist in Wirklichkeit nicht größer, sondern weit geringer und unvollkommener als der Zusammenhang der rein organischen. Zwischen den organischen Funktionen und den psychischen besteht der Gegensatz, daß jene permanent sind solange wir leben, diese dagegen schon während unseres Lebens intermittieren. Das Bewußtsein ist eine periodische Erscheinung. Das organische Leben, das wir mit den Pflanzen gemein haben, erfährt während unseres Daseins keine Unterbrechung. Es erlischt, wenn es in seinen Verrichtungen innehält. Das bewußte Leben dagegen muß seine Funktionen zeitweilig einstellen; es bedarf der Erfrischung durch den Schlaf und zeigt auch im wachen Zustande verschiedenen Grade der Tätigkeit. Nicht das Leben ist um des Bewußtseins willen, das Bewußtsein ist (ursprünglich wenigstens) um des Lebens willen da. Es ist eine Ausstattung der tierischen Lebewesen für den Kampf ums Dasein, welche die Beziehungen derselben zu den veränderlichen Umstän-

den der Umgebung zu regeln hat. Wir finden es daher um so höher entwickelt, je mannigfaltiger diese Beziehungen sind, bei frei lebenden Tieren höher als bei fest sitzenden. Man darf annehmen, daß in der animalen Welt alle Abstufungen des Zusammenhangs der psychischen Zustände verwirklicht sind, von dem vorübergehenden Bewußtsein, das vielleicht schon einige der Anpassungsbewegungen der niedersten Tiere: Protozoen und Zoelenteraten begleitet und jedesmal wieder erlischt, wenn die Bewegung das Ziel erreicht hat, bis zu dem vor- und rückwärtsschauenden Bewußtsein des Menschen, das aber noch immer dem Gesetze der Periodizität des psychischen Lebens unterworfen ist. Alles dies beweist, daß das Bewußtsein keine unabhängige Existenz besitzt. Obwohl für die Erkenntnis das Nächste und unmittelbar Gegebene, ist doch das Bewußtsein dem Dasein nach die letzte und höchste, als solche aber auch die am meisten vermittelte Erscheinung.

In Wirklichkeit findet die „sich perpetuierende Korrelation von Subjekt und Objekt“, welche Laas annimmt, nicht statt. Sie kann daher auch nicht das einzige Reale sein, wie er behauptet. Nur in Gedanken wird dieses Verhältnis durch die tatsächlichen Unterbrechungen des Bewußtseins hindurch fortgesetzt. Bewußtlose und bewußte Zustände werden dadurch auf Grund eines und desselben individuellen Lebens zur Einheit der Person verknüpft. Ein bloßer Gedanke aber bringt uns nicht mit irgendeinem Objekte in wirkliche Berührung. Er kann die Lücken, über die er sich hinwegsetzt, nicht ausfüllen. Laas hält ein erkenntnistheoretisches Prinzip für ein ontologisches; er macht ein Verhältnis im Denken eines Objektes zur Bedingung der Existenz des Objektes. Der gleichen Verwechslung, welche Laas begeht, kann man auch sonst auf idealistischer Seite begegnen.

Um die unbequeme Wahrheit der Abhängigkeit, Unselbständigkeit und Unterbrechung des individuellen Bewußtseins zu umgehen, erdichten gewisse Anhänger des Idealismus ein menschliches Gattungsbewußtsein, das noch außer und über dem Bewußtsein der einzelnen Menschen bestehen soll, und dessen wichtigster Träger natürlich der Idealist selber ist. Sie beginnen die Geschichte nicht bloß der Erde, sondern sogar des Kosmos mit der Menschheit und gestatten sich die Fiktion eines Bewußtseins, das nie entstanden ist und nie vergeht, für welches also die Intermission ihres

eigenen wirklichen Bewußtseins nicht zu gelten braucht, und von dem sie, die doch auch geboren sind und sterben werden, sowenig wissen können als wir. — Da hier eine Verwechslung des transzendentalen Bewußtseins mit dem psychologischen vorliegt, so ist eine scharfe Begriffsbestimmung und Unterscheidung geboten.

Transzendental heißt die Form der Einheit des Bewußtseins in Abstraktion von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine, nicht bloß für mich gültige Bedingung erkannt wird, unter welches die Vorstellung jedes Objektes — seine Beschaffenheit sei, welche sie wolle — stehen muß. Eine Mehrheit von Eindrücken, eine Folge von Wahrnehmungen macht für sich genommen noch nicht das Bewußtsein eines einheitlichen Gegenstandes, eines zusammenhängenden Vorganges aus. Jene Eindrücke und Wahrnehmungen müssen erst dadurch unter sich verbunden werden, daß sich das Bewußtsein in der Auffassung derselben als eines und dasselbe weiß, soll die Vorstellung eines einheitlichen Gegenstandes, einer kontinuierlichen Begebenheit entstehen. Die Einheit der Verknüpfung überhaupt kann nicht aus der Vorstellung des einheitlichen Objektes abgeleitet sein, weil sie selbst es ist, welche die Vorstellung eines solchen Objektes bewirkt. Obgleich die Verbindung der Teile eines Objektes, der Zusammenhang der Momente einer Begebenheit ihrem Dasein nach vom Bewußtsein unabhängig sind und demselben gegeben werden, so geht doch die Vorstellung der Einheit und des Zusammenhanges aus der Identität des Bewußtseins in der Verbindung hervor. Diese Bedingung meiner Erkenntnis des einheitlichen Objektes mache ich in der transzendentalen Betrachtung zur allgemeinen Bedingung für die Erkenntnis desselben, und ich kann sie dazu machen, weil ich im Denken von der gegebenen Mannigfaltigkeit und selbst der Art und Weise der Empfindung und Anschauung abstrahiere. So entsteht der Begriff eines Bewußtseins überhaupt, des gemeinschaftlichen Bewußtseins, womit das Ich seinen wirklichen Denkverkehr als gedachten fortsetzt. Auf dieses seiner Form nach allgemeine Bewußtsein, wird fortan innere und äußere Erfahrung bezogen, mit ihm selbst die Wahrnehmung der Existenz verknüpft. Von eben demselben Dinge, von welchem mein Bewußtsein in der Wahrnehmung sich abhängig findet, denke ich jedes andere wahrnehmende Bewußtsein in gleicher Weise abhängig, wodurch meine

Wahrnehmung, die schon für sich genommen Realität einschließt, überdies objektive Bedeutung erlangt. — Das Denken ist wirklich die Quelle der Objektivität einer Erkenntnis, weil es die Form ihrer Allgemeingültigkeit ist. Objektiv sein heißt für jedes erkennende Wesen gültig sein.

Nun ist wohl zu beachten, daß dieses transzendente Bewußtsein keine vom psychologischen abgesonderte oder von diesem irgendwie abzusondernde Existenz hat. Es existiert nicht vor oder neben dem letzteren, sondern nur als Gedanke in ihm. Gleichwie das Koordinatensystem, auf welches ich im letzten Grunde die Anschauung der Bewegung beziehe, durch meinen Kopf geht, so ist auch das intellektuelle Koordinatensystem, auf das ich alle Erkenntnis bezogen denke, das transzendente Bewußtsein, nur in meinem Kopfe gegeben. Man darf daher nicht mit dem idealistischen Metaphysiker aus dem transzendentalen Bewußtsein ein transzendentes, aus dem Begriff der Einheit des Bewußtseins, der durch das Ich, ebenso aber auch durch die Vorstellung der einheitlichen Form irgendeines Objektes, repräsentiert wird, ein Ich-an-sich machen.¹

¹ Ich nehme Anlaß, auf eine Einwendung zu erwidern, welche man wiederholt gegen das Prinzip der Einheit des Bewußtseins als der obersten Grundlage der Erfahrung erhoben hat. Weil dieses Prinzip, wie Fälle der Störung des Ichbewußtseins beweisen, keine empirische Allgemeinheit hat, so soll es auch nicht geeignet sein, die allgemeine Grundlage der Empirie abzugeben. Augenscheinlich werden hier logische Allgemeinheit und empirische Beständigkeit verwechselt. Niemand wird behaupten, daß die Einheit des Bewußtseins als Tatsache genommen beständig sei. Jeder tiefe Schlaf überzeugt uns sofort vom Gegenteil, und es ist nicht einmal nötig, deshalb auf pathologische Störungen (Krankheiten der Persönlichkeit nennt sie Ribot) zu verweisen, von denen ich übrigens selbst einen Fall angeführt habe. Man müßte zeigen können, daß Erkenntnis und objektive Erfahrung auch ohne Einheit und Kontinuität des Selbstbewußtseins möglich sei, um den Satz zu widerlegen, daß diese Einheit und Kontinuität desselben der Erfahrung als Prinzip vorangehe. Das transzendente Bewußtsein erkrankt nicht, nur die Organe des psychologischen können erkranken, und wenn ihre Erkrankung die Auflösung des Ichzusammenhanges zur Folge hat, so ist eben damit auch das transzendente Bewußtsein, daß nur als Gedanke des psychologischen besteht, aufgehoben und zugleich die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis verschwunden. Erkenntnisbedingungen dürfen nicht mit Existenzbedingungen verwechselt werden, die Erkenntnis hat die Existenz zur Voraussetzung. Die Transzendentalphilosophie lehrt: soll Erfahrung möglich sein, so muß das Bewußtsein Einheit und Kontinuität besitzen; sooft also Erfahrung wirklich ist, ist auch diese oberste Bedingung derselben erfüllt. — Ich habe früher das transzendente Bewußtsein unmittelbar aus dem individuellen abgeleitet, während es aus diesem mittelbar, durch den Denkverkehr mit an-

10. *Berkeley, Clifford, Leibniz. – Der soziale Beweis der Realität der Außenwelt*

Vom isoliert gedachten Bewußtsein, das als solches kein denkendes sein könnte und bei uns Menschen wenigstens nicht besteht, gehen wir zum gemeinschaftlichen über, das sich aus unserem Verkehr mit anderen Menschen ergibt, um den Anteil zu ermessen, den dieses Bewußtsein an der Erkenntnis der Realität der Außenwelt nimmt.

Ist es nötig, das Dasein unserer Mitmenschen zu beweisen? Diesen „Transzensus“ über das eigene Bewußtsein hinaus halten ja selbst die Idealisten für unvermeidlich und gerechtfertigt. Wie mit einem Munde verwerfen sie den Solipsismus —, obwohl nicht recht einzusehen ist, warum der Transzensus, wenn ein solcher schon einmal stattfinden muß, gerade bei der Existenz unserer Nebenmenschen haltzumachen hat. Oder glaubt man vielleicht an den Satz, daß nur Wesen, die sich ihrer selbst bewußt sind, existieren können?

Berkeley, der das Dasein der Tiere im Zweifel läßt, das der Pflanzen und unorganischen Körper aber verneint, zweifelt wenigstens nicht an der Existenz der Mitmenschen. Er nennt dieselben: Geister, ihre Wahrnehmungen: Ideen und behauptet, daß nur die Natur eines Geistes aktiv und also existenzfähig, die eines körperlichen Dinges oder einer „Idee“ dagegen passiv sei, weshalb sie eines Geistes bedürfe, der ihr ins Dasein verhilft. — Ist die Idee eines Tieres, zumal eines jungen seine Lebendigkeit in munterem Spiele offenbarenden Tieres wirklich eine passive Idee? Beweist sie nicht jeden Augenblick die ihr eigene, von unserer Wahrnehmung unabhängige Lebendigkeit? Nötigt mich nicht die bewegliche „Idee“ eines Hundes meinen Kopf zu wenden, die Stellung des Körpers zu verändern, wenn ich den Spielen und Sprüngen des Tieres mit meiner Wahrnehmung folgen soll? Wäre Berkeley mit der Tatsache der Reizbarkeit des pflanzlichen Gewebes oder den Beobachtungen an insektenfressenden Pflanzen u. dgl. schon bekannt gewesen, er hätte ohne Zweifel auch die Pflanzen für Geister

dern bewußten Individuen entspringt. Diesen Fehler der Vernachlässigung des sozialen Faktors des Erkennens hoffe ich in der vorliegenden Schrift gutgemacht zu haben.

gehalten. Wo aber ist die Grenze der Lebendigkeit, wo die der Eigenerregung in der Natur? Läßt sich auch eine Grenze für das organische Leben nicht verkennen, so scheint es doch keine für die innere Regsamkeit dessen zu geben, was wir in der Gesamtheit seiner äußeren Erscheinung, seiner Wirkung auf unsere äußeren Sinne, Materie nennen. Jene polaren richtenden Kräfte, die das Anschließen eines Kristalles regeln, verraten noch einen Mittelpunkt der Erregung und Anziehung. Das Spiel der molekularen Bewegungen, dem das geistige Auge des Physikers folgt, ist ungleich mannigfaltiger als es selbst die Bewegungen der tierischen Körper im ganzen sind. Der weitaus größte Teil der Bewegungen, die in der Natur stattfinden, bleibt unserer Wahrnehmung entzogen. Diese Bewegungen müßten also, wenn Berkeley recht hätte, außer unsern Gedanken keinerlei Wirklichkeit haben und doch läßt sich eine Anzahl in der Regel unwahrnehmbarer Bewegungen auf experimentellem Wege sichtbar machen. — Eine analoge Betrachtung gilt auch von den unsichtbaren Teilen eines Körpers. Hume sah sich daher genötigt, für diesen Fall nicht bloß die Sprache, sondern auch die Gedanken des Realismus zu Hilfe zu rufen. Wenn ein kleiner Körper aus einer weit größeren Zahl von Teilen zusammengesetzt ist, als wir in seiner Wahrnehmung bemerken, so liegt der Fehler, den wir begehen, erklärt er, in der Annahme, „daß die Impressionen solcher kleiner Objekte, die den Sinnen erscheinen, den Objekten gleich oder doch beinahe gleich sind.“¹ Hier unterscheidet also Hume sehr richtig Impressionen und Objekte der Impressionen, die er sonst gleichsetzt. —

Man sehe, welche Schwierigkeiten „die merkwürdige Organisation der Pflanzen und der bewunderungswürdige Mechanismus der Tiere“ Berkeley bereiten. Er weiß sich nur mit der Ausrede zu helfen: „Gott will eben nach den Gesetzen des Mechanismus handeln“, womit er eigentlich die tierische und pflanzliche Organisation für einen Luxus erklärt, wie auch die Sinneswerkzeuge des Menschen nach den Prinzipien seiner Lehre überflüssig sein müßten. Es ist von dem Standpunkte Berkeleys aus schlechthin nicht zu begreifen, warum Gott unserem Geiste die Ideen der körperlichen Dinge immer nur mittels gleichzeitiger oder vorangehender Modifikationen der „Ideen“ unserer Sinne einprägt.

¹ Treatise etc. Part. II. Sect. 1. p. 46.

Was Berkeley im Grunde bekämpfen will und zwar mit Recht, ist die unvollständige, abstrakte Idee, welche von der Materie insbesondere Descartes ausgebildet hatte, und wonach dieselbe nichts als ein ausgedehntes Etwas sein soll, „das weder wirkt, noch perzipiert . . . eine träge, unempfindliche, unbekannte Substanz.“ Wer diese abstrakte Materie für an sich wirklich hält, gleichviel ob er sie sich in Atome gegliedert oder mit Descartes kontinuierlich den Raum erfüllend vorstellt, glaubt an die Realität eines Begriffes noch außer seinem Denken desselben. Als Kritik des Materiebegriffes Descartes' aufgefaßt, behalten die Einwendungen Berkeleys noch heute einen gewissen Wert. Doch verkennt Berkeley die Bedeutung dieser Abstraktion als solcher. Wir wollen mit derselben die Erscheinung der Materie auf das, was von ihr exakt zu erkennen ist, reduzieren, die Wissenschaft der äußeren Natur unter den Gesichtspunkt der quantitativen und mechanischen Betrachtung rücken.

Um den Satz zu beweisen, daß nur Geister existieren können, hätten Berkeley und Leibniz, dessen Monaden ja auch nach dem Muster eines Geistes konzipiert sind, zuvor beweisen müssen, daß uns ein Geist wirklich bekannter ist als der Körper, und daß alles Wirksame notwendig ein geistiges Wesen sein muß, der Begriff der Existenz also schon analytisch in dem eines Geistes enthalten ist. Dieser Beweis aber kann nicht geführt werden. — Wir haben uns jedoch mit dieser metaphysischen Frage (wenigstens nebenher) erst im folgenden Kapitel zu befassen.¹

¹ Berkeleys empirischer Idealismus hat einen transzendenten, daher dogmatischen Realismus zu seiner Gegenseite. Während der kritische Realismus lehrt, daß uns die Beschaffenheit dessen, was außer uns wirklich ist, nur in der Empfindungs- und Anschauungsweise unseres Bewußtseins bekannt wird, glaubt der dogmatische eine unmittelbare Kenntnis davon zu haben. Er weiß, daß das an sich Reale ein Geist (oder ein Körper) ist

Ein Geist, der uns wie Berkeleys göttlicher Geist die Ideen der körperlichen Dinge nur mittels der Ideen von Sinnesorganen einprägt, deren Affiziertwerden durch jene wir fühlen, verhält sich zu unserm Bewußtsein genau so, wie wenn er ein Körper wäre. Berkeley hat uns allerdings im unklaren gelassen, ob seiner Meinung nach wenn mehrere Menschen zugleich die Idee eines und desselben körperlichen Dinges empfangen, sie nur eine einzige Idee, oder so viele der Existenz nach getrennte Ideen d. h. Körper wahrnehmen, als Menschen da sind, welche jene Ideen erlangen. Im zweiten Falle müßten aus einem Hause tausend Häuser werden, sooft tausend Menschen das nämliche Haus perzipieren. Im ersten dagegen bleibt die Idee im Geiste Gottes beständig, wenn sie auch nicht von uns

Man hält dafür, daß das Dasein unserer Mitmenschen gefolgert werde. Diese Annahme ist jedoch, wie ich glaube, nicht richtig. Wie jede andere Wahrnehmung schließt auch die Wahrnehmung eines menschlichen Körpers die Existenz dieses Körpers unmittelbar ein. Gefolgert könnte also nur die weitere Erkenntnis sein, daß das, was ich jetzt wahrnehme, ein Mensch sei, ein Wesen, das gleich mir empfindet, denkt und will, sich auf das Geheiß seines Willens bewegt und eine Vorstellung von sich und der Außenwelt in seinem Geiste trägt. Man bezeichnet den Schluß von dem angeschauten Äußeren auf ein psychisch Inneres als eine Folgerung nach Analogie. Nun will ich nicht bestreiten, daß es in der Tat ein Schluß nach Analogie ist, wenn wir aus den Bewegungen sehr niederer Tiere, die noch kein Zentralnervensystem, ja nicht einmal differenzierte Sinnesorgane entwickelt haben, das Vorhandensein psychischer Erregungen folgern, die mit unseren eigenen bewußten Zuständen eine wenn auch noch so entfernte Verwandtschaft besitzen. Ich zweifle aber, ob es noch ein bloßer Analogieschluß sei, der mich bestimmt, an die Seele eines Hundes zu glauben, eines Tieres, mit dessen Gemütsäußerungen ich sympathisieren kann, und noch stärker bezweifle ich dies von dem angeblichen Schlusse auf das psychische Leben meines Mitmenschen. Clifford hat für die Erfassung des psychischen Innern eines anderen Wesens den Ausdruck: *ejektiv eingeführt*. Und sofern es sich um die Unterscheidung dieser Art von Erkenntnis von der objektiven Wahrnehmung einerseits, einem subjektiven Schlusse nach Analogie andererseits handelt, halte ich den Ausdruck für glücklich gewählt. Es liegt aber noch mehr vor als ein bloßes Sich-aus-sich-heraus- und in das fremde Bewußtsein -hineinversetzen, wie das Wort: *ejektiv* andeutet, nämlich um eine wahre Mitempfindung eines anderen psychischen Lebens. Durch die intersubjektiven, oder wie sie auch heißen: altruistischen Gefühle, ist von vornherein eine gegenseitige Verbindung zwischen

perzipiert wird. Diese beständige Idee aber verhält sich dann zu jedem von uns ganz so, wie sich ein wirklicher Körper zu unseren Sinnen verhält.

Wir haben nach Berkeley vom Geiste keine Idee — eine solche soll ja immer passiv sein, empfangen, nicht gedacht werden — wohl aber einen gewissen Begriff (*notion*), den Begriff von Etwas nämlich, „das perzipiert, denkt und will“. Sollte unser Begriff vom Körper, als desjenigen Etwas, das bewegt und bewegt wird, wirklich weniger bestimmt sein, als dieser Begriff vom Geiste? Unsere Kenntnis wie unsere Unkenntnis ist sicher in beiden Fällen gleich groß.

dem eigenen Bewußtsein und dem unseres Nächsten hergestellt. Wir erfassen das innerliche Leben unserer Mitmenschen beinahe unmittelbar, wenigstens ohne uns dabei erst einer Übertragung unseres eigenen Innern bewußt zu werden. Echtes Mitleid z. B. unterscheiden wir an dieser Unmittelbarkeit von affektiertem. Wir leiden im Innern des anderen Wesens, das dadurch aufhört uns ein fremdes zu sein. Von den äußeren Zeichen der Gemütsbewegungen, die wir wahrnehmen, gehen wir sofort zu dem, was sie bezeichnen, über. Wir können es kaum anders darstellen, als daß wir auf Anlaß des Ausdrucks einer Gemütsregung im anderen Bewußtsein diese Erregung im eigenen miterleben. Es scheint mir schwierig, zu glauben, daß ein Kind erst durch eine Reihe von persönlichen Erfahrungen und auf Grund eines Analogieschlusses die Bedeutung des liebevollen Lächelns der Mutter erlernen muß. Mag immerhin das Verständnis der Zeichen einer Gemütsbewegung auf Erfahrungen unserer Vorfahren beruhen, obgleich ich dies nicht annehme, so muß dasselbe doch gegenwärtig angeboren sein. Wie dem aber auch sein mag, die bloße Existenz altruistischer Gefühle in uns beweist die Existenz der Mitmenschen außer uns. Denn sind diese Gefühle im sozialen Leben entwickelt worden, so beweisen sie erst recht, daß eine Mehrheit von Menschen zur Gemeinschaft verbunden existiert haben muß.

Ich erforsche mein Bewußtsein, das mir allein unmittelbar gegeben ist, und finde in ihm Gefühle, die über dasselbe hinausweisen auf Wesen, die ihm selbst gleichwertig sind. Die bloße Existenz dieser Gefühle also, die von keinem Idealisten bestritten werden kann, schließt die Mitexistenz anderer bewußter Wesen meines gleichen unmittelbar in sich ein. Also existiere ich nicht allein.

Die objektive Welt ist die Welt unserer gemeinschaftlichen Wahrnehmung. Wir nehmen dieselben Teile oder verschiedene Teile derselben Welt wahr. Was mir zum Objekte wird, wenn es meine Sinne berührt, eben dasselbe wird, wie der praktische und theoretische Verkehr mit meinen Nebenmenschen beweist, auch für diese Objekt, sooft es ihre Sinne affiziert. Was aufhört Objekt meiner Wahrnehmung zu sein, hat deshalb noch nicht aufgehört für ein zweites oder drittes Bewußtsein Wahrnehmungsobjekt zu sein. Ich weiß, daß die Sterne leuchten auch während ich schlafe. Der Astronom, der sie zur selben Zeit beobachtet, sieht sie leuchten.

Und es sind dieselben Sterne, die er leuchten sieht und von denen ich überzeugt bin, daß sie während meines Schlafes geleuchtet haben —, es sei denn, ein jeder von uns trägt, eine Leibnizische Monade, seinen besonderen Sternenhimmel im Geiste, ein jeder einen anderen. So ergänzen sich wirkliche und mögliche Wahrnehmungen zur Erfahrung derselben gemeinschaftlichen Welt. Eine Veränderung, die ich willkürlich an einem Gegenstande meiner Wahrnehmung vornehme, verändert in entsprechender Weise die Wahrnehmung aller übrigen Menschen, die dem Vorgange beiwohnen. Wer einen Gegenstand seiner Sinne behandeln will, kann sofort erproben, daß der Unterschied von Sein und Vorstellen real ist und daß die Dinge eine ihnen selbst eigene Natur besitzen, die er kennenlernen muß, wenn seine Handlungen von Erfolg sein sollen.

Identität eines Objektes bedeutet übrigens noch mehr, ja etwas anderes als Ähnlichkeit der Wahrnehmungen vieler oder selbst aller einzelnen, nämlich: Wahrnehmung einer und derselben Sache. Die Wahrnehmungen selbst können beträchtlich voneinander abweichen, wie dies von gewissen tierischen Perzeptionen im Vergleich zu den menschlichen der Fall sein muß, und doch bleibt die wahrgenommene Sache dieselbe, was wir mit Sicherheit aus der Ähnlichkeit des praktischen Verhaltens gegenüber dem Gegenstande trotz aller Unähnlichkeit der Wahrnehmungen erschließen. Ein Tier weicht einem Hindernisse, das in seinem Wege liegt, ebenso aus wie der Mensch. Ein Geräusch, das ich errege, zwingt es ebenso zur Aufmerksamkeit, wie es meinen Freund nötigt, von seiner Arbeit aufzublicken.

Um die Übereinstimmung der Wahrnehmungen verschiedener Subjekte, die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Handelns und des Erfolges dieses Handelns zu erklären, stehen uns nur zwei Wege offen: die Hypothese von Monaden, wie dieselbe von Leibniz ausgebildet wurde und die Lehre des Realismus, daß Wahrnehmungen die Erscheinungen an sich existierender Dinge sind. Jene Leibnizische Hypothese aber, der zufolge die bewußten Zustände eines jeden Wesens mit den Zuständen jedes anderen Wesens ursprünglich, ohne Einwirkung von seiten gleicher Dinge, in Übereinstimmung gebracht sein sollen, widerstreitet der unleugbaren Tatsache unseres Bewußtseins, daß zwischen Empfinden und Denken

ein spezifischer, nicht bloß ein gradueller Unterschied besteht. Leibniz hebt gegen das Zeugnis des Bewußtseins, von dem doch am wenigsten der Idealist abweichen darf, diesen Unterschied auf und macht das Empfinden und Wahrnehmen zu einer Art des Denkens. Seine Lehre wird also schon durch die Tatsache des realen Unterschiedes beider widerlegt, abgesehen von allem Unerweislichen und selbst Widersprechenden, was sie sonst voraussetzen muß.¹ Es bleibt also nur der Realismus auf dem Felde als die einzige mit den Tatsachen des Bewußtseins zusammenstimmende Lehre.

Den Wahrnehmungen der Menschen (und Tiere) liegen wirkliche Dinge zugrunde, die den Stoff zu denselben geben, das Material der Handlungen der bewußten Wesen bilden. Die Übereinstimmung der Wahrnehmungen und insbesondere die der Handlungen beweist, daß eine Außenwelt existiert, gemeinschaftlich für alle mit Sinnen begabte Wesen und dem Dasein nach unabhängig von der Existenz und der Wahrnehmung jedes einzelnen unter diesen Wesen. Denn so wie sich mein Bewußtsein in der Wahrnehmung verhält, abhängig vom Gegenstande, dieser unabhängig von meinem Bewußtsein, muß sich auch das wahrnehmende Bewußtsein jedes anderen Wesens verhalten. Keines kann der Urheber des gemeinschaftlichen Objektes aller übrigen sein.

Ist aber einmal die Unabhängigkeit der Existenz der Objekte gesichert, so brauchen wir nicht länger mit den Idealisten zu glauben, daß die Sonne täglich aus dem Dasein verschwindet, weil uns

¹ Wenn alle Wesen ihrer Natur nach rein vorstellende Wesen sind, so kann es niemals zu etwas Vorgestelltem kommen. Eine jede Monade stellt das Vorstellen jeder anderen — wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Klarheit und Deutlichkeit — und nichts anderes vor. Nun kommt freilich bei Leibniz in die Monade ein scheinbarer Inhalt des Vorstellens durch die Koexistenz der Vorstellungen des Vorstellens hinein. Aber dieser Inhalt ist eben nur ein scheinbarer. Die Koexistenz von Vorstellungen, von denen jede für sich genommen nichts als die vorstellende Tätigkeit selber zum Objekte hat, liefert noch kein räumliches Bild. Daß die Monaden außer den Vorstellungen (zu verstehen: des Vorstellens) auch noch „Appetite“ haben sollen, kommt hier nicht in Betracht. Denn diese Begehungen sind wieder nur idealer Natur, sie haben Vorstellungen zum Gegenstande und bestehen in dem Verlangen von einer Vorstellung zu einer anderen, von einem niederen Grade der Deutlichkeit und Klarheit des Vorstellens zu einem höheren überzugehen. Wo bleibt also bei Leibniz die vorgestellte Sache? Dieser idealen Welt der ihre Selbsttätigkeit bespiegelnden Monaden fehlt es in Wahrheit am Spiegel wie am Bilde.

ihr Anblick täglich einmal durch die Bewegung der Erde entzogen wird, oder daß sie nur deshalb im Dasein beharre, weil sie zur selben Zeit von den Bewohnern der anderen Hemisphäre wahrgenommen wird.

Unser Nachweis der Realität der Außenwelt stützt sich demnach auf zwei unbestreitbare Tatsachen des Bewußtseins: die Abhängigkeit desselben in der Empfindung und Wahrnehmung und das Dasein sozialer oder altruistischer Gefühle in ihm. Er wird also geführt, ohne eine andere Existenz als unmittelbar gegeben vorauszusetzen als jene des eigenen Bewußtseins — und dies ist alles, was der Idealist billigerweise verlangen kann. Von diesen beiden Tatsachen ist die zweite noch von größerer Erheblichkeit als die erste. Während nämlich diese nur das Dasein von Etwas überhaupt zu erkennen gibt, setzt jene überdies die Existenz von Wesen unseresgleichen voraus. Weil eine Mehrheit von Menschen existiert, deren Wahrnehmungen übereinstimmen, deren Gefühle sich ergänzen, deren Handlungen zusammenwirken, deshalb ist die Außenwelt real, nicht ideal, deshalb muß sie an sich und nicht bloß in der Vorstellung existieren. Ich nenne diesen Beweis der Realität der Außenwelt, weil er auf Grund der Existenz unserer Mitmenschen geführt wird, den sozialen Beweis derselben. Somit hat sich uns der Hauptsatz des Realismus: die unabhängige Existenz der äußeren Dinge als richtig erwiesen. Es besteht zwischen unseren praktischen Fähigkeiten, die diese Existenz voraussetzen und unseren theoretischen, welche dieselbe angeblich nicht erweisen können, kein Widerspruch, wie einen solchen Hume annimmt.

II. Der kritische Realismus

Es gibt einen Realismus, welcher der Kritik der Erkenntnis der Dinge durch sinnliche Wahrnehmung vorangeht und einen Realismus, der auf diese Kritik folgt. Ist der erstere dem Welt-systeme des Ptolomäus zu vergleichen, sofern er wie dieses dem subjektiven Standpunkt unserer Auffassung der Welt nicht Rechnung trägt, so gleicht der zweite dem Systeme des Kopernikus, das durch die scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper den Ausblick auf ihre wahren eröffnet. Der Idealismus dagegen ist einem astronomischen Systeme zu vergleichen, für welches, weil es das Dasein

der Sonne und der Planeten aufhebt, sowohl die ptolomäische als die kopernikanische Weltanschauung alle reale Bedeutung verlieren.

Der Realismus, die praktische Überzeugung aller Menschen, auch der idealistischen Theoretiker, ist im Rechte, wenn er behauptet, daß die Wahrnehmung die Existenz des wahrgenommenen Dinges ebenso voraussetzt, wie die des wahrnehmenden Subjektes; er ist im Rechte, wenn er glaubt, daß wir nicht Wahrnehmungen wahrnehmen, sondern durch dieselben Dinge, die auch abgesehen davon daß sie von uns wahrgenommen werden existieren. Er ist mit Recht überzeugt, daß das Innere der Erde wirklich besteht, obschon es von niemandem wahrgenommen werden kann, daß das fossile Knochenstück eines Tieres der Vorwelt die ihrer selbst bewußte Existenz dieses Tieres mit Sicherheit beweist, obwohl kein Mensch dabei gewesen ist, diese Existenz korrelativistisch zu ergänzen; — denn daß wir uns in Gedanken in eine Vergangenheit zurückversetzen können, die der Entstehung unseres Geschlechtes vorangegangen ist, ruft doch nicht jenes Tier wieder ins Leben und zum Bewußtsein zurück.

Der Realismus irrt aber, wenn er überdies annimmt, daß die Außenwelt in der nämlichen Beschaffenheit, in der sie wahrgenommen wird, auch außer der Wahrnehmung und vor derselben existiere oder daß Dinge und Wahrnehmungen ähnlich sein müßten. Man darf ihm jedoch diesen Irrtum nicht allzusehr zum Vorwurfe machen, noch auf Grund desselben eine Anklage gegen den Verstand erheben. Der Verstand, seiner ursprünglichen Bestimmung nach ein praktisches Vermögen, besitzt die Mittel, eine theoretisch fehlgreifende aber praktisch ausreichende Auffassung zu berichtigen. Weit fehlgreifender noch als die natürliche Auffassung des ungeschulten Denkens ist jene künstliche des ideologisch verschulten, das die Existenz der Dinge anzweifelt und verneint.

Die Berichtigung des unkritischen Realismus übernimmt der kritische, dessen Grundlagen bereits die Kantische Philosophie geschaffen hat. Die Beschaffenheit der äußeren Dinge wird in der Empfindungsweise der Sinne, ihre Form in der Form des Anschauens und Denkens, keine von beiden also direkt erfaßt. Die Außenwelt ist Erscheinung für die äußeren Sinne. Von diesem Satze darf nichts, was wir äußerlich wahrnehmen, ausgenommen werden, selbst die Bewegung nicht. Auch diese gehört zur Er-

scheinungswelt, deren Eigenschaften von den Eigenschaften unserer sinnlichen Anschauung abhängig sind. In der Modifikation der Bewegung aber, in den bestimmten, nach festen Gesetzen veränderlichen Verhältnissen der Objekte, den Formen der empirischen Anschauung —, in dieser Gesetzlichkeit der Erscheinungen, oder anders ausgedrückt: in der Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Bedingungen, unter denen bestimmte Empfindungen gegeben werden, gibt sich die Wirksamkeit dessen, was außer uns real ist, zu erkennen. Diese von unserer Vorstellung unabhängige Gesetzlichkeit der Erscheinungen bildet den realen Inhalt der Erfahrung, dasjenige, was wir mittels der Erscheinungen von den Dingen selbst erkennen. — Außer der transzendentalen Verbindung der Elemente einer gedachten Mannigfaltigkeit (z. B. des reinen Raumes) zur Vorstellung eines einheitlichen Objektes, gibt es auch nach Kants Lehre noch empirische Verbindungen einer gegebenen Mannigfaltigkeit, die zwar in jene transzendente eingeordnet werden müssen, um als objektiv-gültige gedacht werden zu können, aber derselben so eingeordnet werden, daß sich das Bewußtsein in der Verbindung von dem tatsächlichen Verbundensein der Elemente abhängig weiß. „Blau ist nur eine Empfindungsweise; daß wir aber zu einer gewissen Zeit in einer bestimmten Richtung Blau sehen, muß einen realen Grund haben. Sehen wir zu einer anderen Zeit dort Rot, so muß dieser reale Grund verändert sein.“¹ Die auf unsere eigene Existenz bezüglichen Erfahrungen lassen sich von den objektiven nicht trennen, die Qualität einer Empfindung nicht von dem qualitativen Unterschiede der äußeren Einwirkung, die Beschaffenheit eines Gefühles nicht von der Vorstellung, auf die es sich bezieht, das Streben und Wollen nicht von den Gegenständen, auf die es gerichtet ist. Unsere Erkenntnis ist die Erkenntnis von Erscheinungen der Dinge, der Ursprung unserer Ideen daher weder ausschließlich in uns noch ausschließlich in den Dingen außer uns zu suchen, sondern sowohl in uns als in den Dingen, die auf unser Bewußtsein einwirken.

Die Außenwelt (so können wir das Ergebnis der vorstehenden Betrachtung zusammenfassen) ist real, so gewiß ich nicht bloß ein vorstellendes und denkendes, sondern ein empfindendes und wahr-

¹ Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. S. 65. Vgl. auch d. I. Band dieses Werkes, 3. Aufl. 1924, S. 559.

nehmendes, ein wollendes und handelndes Wesen bin. Ich existiere nicht allein in der Welt, so gewiß ich durch soziale Triebe mit Wesen meinesgleichen verbunden bin, Sympathie und Liebe fühle. Die Welt, die ich wahrnehme, ist die nämliche Welt, die auch von den übrigen mit Sinnen begabten Wesen wahrgenommen wird, weil die Wahrnehmungen jedes anderen sinnlichen Subjektes, was deren Realität betrifft, mit meinen Wahrnehmungen, die Handlungen desselben im allgemeinen mit meinen Handlungen zusammentreffen. Und wie die Welt, die ich wahrnehme, unabhängig von meiner Wahrnehmung besteht, so besteht sie auch unabhängig von der Wahrnehmung jedes anderen empfindenden Wesens, weil sich dasselbe in der Wahrnehmung als solcher (d. i. abgesehen von der Beschaffenheit derselben, die verschieden sein mag) nicht anders verhalten kann, als ich mich in ihr verhalte, also sich vom Gegenstande derselben abhängig wissen muß, gleich mir. Das Sein der Außenwelt ist die Voraussetzung ihres Wahrgenommenwerdens.

Und nun zum Schlusse dieser Auseinandersetzung gelangt, kann ich mich nicht völlig des Gefühles erwehren, dem Hume mit den Worten Ausdruck gibt: „Die größte Torheit nächst derjenigen, eine evidente Wahrheit zu leugnen, ist die, wenn man sich zu viele Mühe gibt, sie zu verteidigen“. Ich weiß mich nur mit dem Gedanken zu trösten, daß die Torheit, die ich begangen habe, erst die nächstgrößte ist.

ZWEITES KAPITEL

Über das Verhältnis der psychischen Erscheinungen zu den materiellen Vorgängen

1. *Die physiologische Antinomie*

Die Fortschritte der Nervenphysiologie, die Übertragung insbesondere der allgemeinen mechanischen Gesichtspunkte auf die Erklärung sämtlicher Vorgänge im lebenden Organismus haben uns von neuem der Frage nach der Bedeutung der psychischen Funktionen und deren Verhältnis zur Mechanik der Nervenprozesse gegenübergestellt. In anderer Formulierung bildete bekanntlich diese Frage einen Lieblingsgegenstand der metaphysischen Spekulation, die auch ihr gegenüber ihre Unfruchtbarkeit erproben konnte. Soweit sie Objekt einer erkenntniskritischen Erörterung ist, hat sie jedoch schon vor mehr als einem Jahrhundert durch Kant eine Lösung gefunden, die sich der Hauptsache nach und unter gewissen Einschränkungen noch heute als gültig bewährt.

Niemand kann die Abhängigkeit der psychischen Zustände und Tätigkeiten von den Vorgängen im Nervensystem, die ihrerseits wieder von den übrigen Prozessen im Organismus abhängig sind, in Zweifel ziehen. Nicht nur hält die Entwicklung und Steigerung des seelischen Lebens im großen und ganzen mit der Ausbildung und feineren Differenzierung der Zentralorgane gleichen Schritt; durch den Zustand der Ernährung dieser Organe, die Beschaffenheit des Blutes, das sie durchkreist, die Verhältnisse der Temperatur, denen sie ausgesetzt sind, ist zugleich mit ihrer physiologischen auch ihre psychische Tätigkeit bedingt. Der unbefangenen Beobachtung zeigt sich Körper und Seele als ein durchaus einheitliches Wesen. Dieselbe Beobachtung lehrt aber auch eine Abhängigkeit der körperlichen Zustände von geistigen. Die bewußte

Absicht erscheint nach ihr für die Willkürbewegung nicht minder wesentlich als die normale Beschaffenheit der Leitungswege zum Muskel für den beabsichtigten Erfolg. Sie kann sich daher nicht dazu verstehen, das psychische Element in der Willkürbewegung für völlig unwirksam zu betrachten und wird in dieser Auffassung durch den Grundsatz der modernen Biologie: daß sich Funktionen nur infolge ihres Nutzens entwickeln, bestärkt.

Je tiefer wir aber über dieses wechselseitige Verhältnis des Physischen und Psychischen nachdenken, um so deutlicher scheint ein für unser Denken unlösbarer Widerspruch hervortreten. Wollte man Empfindung und Wille kurzweg für ein materielles Erzeugnis erklären, das unter Umständen die Rolle einer materiellen Ursache übernimmt, so stünde dieser Annahme einfach das Hindernis im Wege, daß Empfindung und Wille ein solches Erzeugnis tatsächlich nicht sind. Wir sehen uns nämlich dieser Frage gegenüber keineswegs auf die rein philosophische Erwägung: was sein kann und was nicht sein kann, beschränkt. Mit Berufung auf das Prinzip der Erhaltung der mechanischen Kraft dürfen wir vielmehr behaupten, daß eine mechanische Ursache tatsächlich keine anderen als wieder mechanische Wirkungen zur Folge hat. Die mechanische Ursache geht ganz und ohne Rest in ihre mechanische Wirkung auf und die Verkettung der äußeren Vorgänge unter sich ist vollständig und ohne Lücke: so daß für irgendeinen nichtmechanischen Nebenerfolg nicht der geringste Raum bleibt. Empfindung und Wille können daher in diese Kette weder als Wirkung noch als Ursache eingreifen. Ein Kausalitätsverhältnis zwischen Nervenenerregung und Empfindung, Wille und Bewegung erscheint also vollkommen ausgeschlossen und zwar durch die Tatsachen selbst und nicht bloß durch aprioristische Erwägungen. Nicht darum, weil wir aus Gründen nur gleichartige Folgen ableiten können, dürfen wir das Stattfinden eines ursächlichen Verhältnisses zwischen den physischen und den psychischen Erscheinungen bestreiten. Denn der Satz, daß Grund und Folge von derselben Art sein müssen, legt nur unserer Erkenntnis der Kausalbeziehungen in der Natur eine Schranke auf, nicht diesen Beziehungen selbst. Es kann vieles in der Natur geschehen und geschieht in ihr auch wirklich, was wir nicht analytisch (nach dem Satze des Grundes) aus seinen Bedingungen begreifen. Auch die

Gleichzeitigkeit von Nervenirregung und Empfindung wäre noch kein Grund, ein Kausalitätsverhältnis zwischen beiden zu leugnen. Jede Ursache ist strenggenommen gleichzeitig mit ihrer Wirkung, und wenn wir von dem Vorangehen der Ursache reden, so haben wir dabei nicht die vollständige Ursache im Sinne. Der Grund, der in unserem Falle die Annahme eines Verhältnisses der Kausalität ausschließt, ist allein der angegebene. Die Empfindung ist tatsächlich nicht die Wirkung mechanischer Ursachen, der Wille tatsächlich nicht Ursache eines mechanischen Erfolges — die Empfindung kein materielles Erzeugnis, der Wille keine physische Kraft. Damit stellt sich aber für den Standpunkt der Naturforschung die eine als ursachlos, der zweite, den gewisse Philosophen zu einer *causa sui* machen, als wirkungslos heraus.

Zwischen dem Satze der entwicklungsgeschichtlichen Biologie: daß sich Funktionen nur infolge ihres Nutzens ausbilden und der Behauptung der Physiologie, daß die psychischen Funktionen völlig unwirksame Begleiterscheinungen zu gewissen Vorgängen im Nervensysteme sind, die sich ohne sie genau in derselben Weise abspielen würden, besteht also eine Antinomie, die man als die physiologische Antinomie bezeichnen könnte. Die Auffassung des ungeschulten Verstandes nimmt in diesem Streite die Partei der Biologie, und doch ist die physiologische Ansicht nur das Resultat sicherer Grundsätze der allgemeinen Mechanik, insbesondere des Prinzips der Erhaltung der mechanischen Kraft.

2. Ihre Voraussetzung

In der Erfahrung kann kein Widerspruch gegeben sein. Wenn sich also aus empirischen Grundsätzen abgeleitete Folgerungen widersprechen, so kann der Widerspruch doch nicht den tatsächlichen Inhalt derselben treffen. Die beiden Sätze also: das Bewußtsein ist nicht bloß ein Produkt, sondern auch ein wesentlicher Faktor der fortschreitenden Entwicklung in der animalen Natur und: das Bewußtsein ist ohne jede mechanische Wirksamkeit müssen zugleich wahr sein.

Der schlechteste Ausweg aus diesem Dilemma würde es sein, wollten wir die empirischen Grundsätze, auf die sich diese widersprechenden Behauptungen stützen, ein wenig zurechtrücken, bis sich ihre Aussagen in Einklang bringen lassen. Man könnte ja

sagen, das biologische Prinzip der Entwicklung ausschließlich solcher Funktionen, die einem Lebewesen von Nutzen sind, sei nicht allgemeingültig, sofern es auch sozureden eine Luxusausstattung geben könne. Allein wir kennen kein funktionstüchtiges Organ, mag es auf den ersten Anblick noch so überflüssig erscheinen, von dem wir nicht voraussetzen müßten, daß es dem Wesen, das es besitzt, irgendeinen Vorteil bringe, und diese Voraussetzung hat sich öfters auf überraschende Weise bestätigt. Am allerwenigsten kann von diesem leitenden Prinzip der biologischen Forschung für so allgemeinverbreitete und hoch entwickelte Funktionen, wie die psychischen, eine Ausnahme zugelassen werden. Vielleicht gestattet man sich daher lieber eine sehr kleine, praktisch genommen unendlich kleine Ausnahme von dem Prinzip der Erhaltung der Kraft. Die Gültigkeit dieses Prinzips, könnte man sagen, reiche eben nur bis zu den Grenzen, die der Beobachtung und Messung gesetzt sind. Es wäre somit denkbar, daß ein sehr kleiner, unserer Beobachtung entgehender Betrag von mechanischer Kraft jedesmal verschwinde und sich in eine psychische Größe umsetze, sooft eine Empfindung oder Willensbestrebung eintrete. Auch könne man sich vorstellen, daß der Wille ohne Arbeit zu leisten eine Bewegung des Körpers einleite. Der motorische Mechanismus des organischen Körpers lasse sich als ein Auslösungsapparat von so vollkommener Einrichtung betrachten, daß die auslösende Kraft nur unendlich klein zu sein brauche. — Eine unendlich kleine Größe bleibt aber immer noch eine sehr kleine reelle Größe. Und wie klein man sich auch die auslösende Kraft eines Willensimpulses vorstellen mag, so kann dieselbe doch niemals zu Null werden. Soll sie also nicht aus Nichts stammen, so muß sie aus dem vorhandenen und bemessenen Kraftvorrat der mechanischen Natur geschöpft sein. Gewiß ist es die Funktion des Willens, nicht Bewegung zu erzeugen, sondern Bewegung zu regulieren, aber auch diese Regulierung der Bewegung kann nur durch Aufwand von mechanischer Kraft erfolgen, ganz zu schweigen davon, daß die beständige Wiederholung zahlloser Willensimpulse in der animalen Natur nicht etwa nur eine sehr kleine, sondern in ihrer Summation eine sehr erhebliche Abweichung vom Prinzip der Krafterhaltung notwendig machen würde.

Sowenig wie diese Zurechtrückung feststehender wissenschaft-

licher Grundsätze befriedigt die Ausflucht, durch welche Häckel und Nägeli die physiologische Antinomie umgehen zu können glauben. Weil das Bewußtsein augenscheinlich aus materiellen Vorgängen nicht abzuleiten ist, so machen diese Forscher dasselbe zu einer allgemeinen ursprünglichen Eigenschaft der materiellen Vorgänge. Sie denken sich zu jedem Atom und jeder Atombewegung ein Seelchen in Gestalt einer Empfindung und Bestrebung hinzu, womit der Dualismus von Körper und Seele, den sie beseitigen möchten, in Wahrheit nur ins Unendliche vervielfältigt und das Bewußtsein erst recht zu der überflüssigsten Sache in der Welt gemacht wird. Wäre nicht die psychologische Analyse selbst in wissenschaftlichen Kreisen in einem erstaunlichen Grade vernachlässigt, so hätte diese Hypothese, die sich ihrer Anschaulichkeit wegen sogar einer gewissen Popularität erfreut, nicht aufgestellt werden können. Eine Empfindung läßt sich von den übrigen bewußten Erregungen nicht atomistisch isolieren, oder aus dem Zusammenhang des Bewußtseins herausnehmen. Während eine Mehrheit verbundener Atome immer nur eine äußere kollektive Einheit ergibt, ist jede Empfindung und jede Verknüpfung von Empfindungen die Funktion des Bewußtseins im ganzen und in seiner Einheit.

Beide Sätze also, der biologische, der die Bedeutung des Bewußtseins für die animale Welt bejaht und der physiologische, der sie verneint, müssen gleich wahr sein, weil sie beide in der Erfahrung begründet sind. Und doch können sie nicht zugleich wahr sein, weil sie sich begrifflich wie wörtlich widersprechen. Wie haben wir diesen Widerstreit zu verstehen? Gewiß nicht als eine Entzweiung des empirischen Verstandes. Eine Tatsache kann nicht zugleich stattfinden und nicht stattfinden. Wenn also anscheinend eine Tatsache und zugleich ihr Gegenteil gültig sein soll, so kann es sich nur um eine entgegengesetzte Auffassung ein und desselben Sachverhaltes handeln. Für die eine Auffassung kann die Tatsache verschwinden, die für die andere hervortritt. Da der Widerspruch seinen Sitz nicht in dem Inhalt der Erfahrung haben kann, so muß er seine Quelle in einer bestimmten Voraussetzung haben, die fälschlich selbst für eine Tatsache genommen wird. In der Tat tritt die physiologische Antinomie nur unter einer gewissen Voraussetzung ein und ist unter dieser sogar unvermeidlich

und nicht zu lösen. Diese Voraussetzung muß also falsch sein, sie führt zu widersprechenden Konsequenzen in bezug auf eine und dieselbe Tatsache, ihr Gegenteil muß wahr sein, weil nur dann die Erfahrung mit sich selber übereinstimmt. Diese Voraussetzung aber ist die der absoluten Realität der mechanischen Vorgänge in der Natur, so wie dieselben den äußeren Sinnen erscheinen, ihr Gegenteil die kritische Lehre, daß diese Vorgänge Erscheinungen des Wirklichen sind; dessen Beschaffenheit nicht direkt, sondern nur in seinen Wirkungen, soweit sie unsere Sinne affizieren, erkannt wird. Biologie und Physiologie geraten nur deshalb in Widerspruch, weil sie beide jene Voraussetzung teilen. Die physiologische Antinomie ist somit ein indirekter, aber vollkommen sicherer Beweis für die Wahrheit des kritischen Realismus.

3. Der naturwissenschaftliche Dogmatismus

Noch immer herrscht in der Naturwissenschaft hinsichtlich der Erscheinungen der Außenwelt die dogmatische Auffassung vor, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft und namentlich in den „Paralogismen“ bekämpft. Nur so ist es zu begreifen, daß man auf naturwissenschaftlicher Seite äußern konnte: „Die seelischen Vorgänge haben keinerlei Analogie in den übrigen Naturerscheinungen“,¹ während es doch unfraglich ist, daß uns Naturerscheinungen nicht anders bekannt werden können als in Gestalt von Vorstellungen, mithin als seelische Vorgänge. Der Naturforscher kann bei der Beobachtung der äußeren Erscheinungen von seinen Sinnen und seinem Denken abstrahieren, aber er kann von ihrer Beobachtung Sinne und Denken nicht wirklich ausschließen. Wenn er am Leitfaden seiner objektivierten Begriffe von Materie und Bewegung der Verknüpfung der äußeren Vorgänge nachgeht, so trifft er freilich nirgends auf innere bewußte Zustände, aber nicht deshalb, weil solche Zustände und Tätigkeiten wirklich abwesend sind oder sein könnten, während er jene Vorgänge der Außenwelt beobachtet, sondern nur weil er nicht an sie denkt, noch zu denken braucht, solange er ausschließlich mit der Betrachtung der physischen Seite der Erscheinungen beschäftigt ist. Die Unterscheidung des Physischen vom Psychischen, des Äußeren vom Inneren, läßt sich überhaupt nur durch Abstraktion vorneh-

¹ Hermann, Kurzes Lehrbuch d. Physiologie. Berlin 1882. S. 6.

men und in dieser allein festhalten. Gegeben sind uns psychophysische Erscheinungen, deren eine Seite, die physische, auf die äußere von uns unabhängige Wirklichkeit hinweist, während die andere die Grundlage für unsere Selbsterkenntnis bildet. Unmittelbar gegeben ist uns weder die innere Erfahrung, wie manche Philosophen behaupten, noch die äußere, wie der Naturforscher glaubt, — unmittelbar gegeben ist uns das Bewußtsein, welches innere und äußere Erfahrung in beständiger Wechselwirkung umfaßt.

Die Physiologie hat als Naturwissenschaft weder die Aufgabe, noch ein Interesse daran, auf den Ursprung und die Grundlagen unserer Erkenntnis der Außenwelt zurückzugehen. Sie nimmt diese Erkenntnis als gegeben an, ohne über die Bedingungen, die für dieselben im Geiste vorauszusetzen sind, zu reflektieren. Sie behandelt daher die äußeren Erscheinungen selbst als Dinge, die jene Eigenschaften, welche sie erst im Verhältnis zur Wahrnehmung erlangen, auch außer aller Wahrnehmung besitzen sollen. Zwar erkennt auch die Physiologie das Subjektive in der Beschaffenheit der Empfindung an. Sie redet in diesem Sinne mit J. Müller von spezifischen Energien. In bezug auf die räumliche Empfindung und die Vorstellung der Bewegung aber gestattet sie sich eine Ausnahme und versagt dem Subjektiven auch in dieser Form der Anschauung ihre Anerkennung. Auf das Inkonsequente dieses Verfahrens wurde schon oben aufmerksam gemacht. Wenn also der Physiologe mit diesen Voraussetzungen den Philosophen spielt, „so wird er immer durch Mißverstand hingehalten sein, über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existieren möge, was doch (wie die Materie) kein Ding an sich, sondern die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist“.¹ — Das Bewußtsein kann aus der Erscheinung oder Vorstellung der Materie nicht abgeleitet werden, weil diese Erscheinung für das Bewußtsein stattfindet, dasselbe also zur Voraussetzung hat. Soweit ist also der Satz des Physiologen, daß das Bewußtsein aus den äußeren Vorgängen im Nervensystem nicht zu begreifen ist, gültig und sogar selbstverständlich. Obgleich aber das Bewußtsein weder aus materiellen Vorgängen, die seine Erscheinungen sind, abzuleiten ist, noch auf dieselben in materieller oder mechanischer Weise einwirken kann; so braucht es deshalb weder ursprünglich noch unwirksam zu sein.

¹ Kr. d. r. V. (Rosenkr.) S. 304.

Zu dem Nervenvorgange, der in seinem auf die äußeren Sinne bezogenen Teile wie jeder andere Vorgang in der Außenwelt als Bewegung erscheint, oder doch als solche vorzustellen ist, gehören unter Umständen Empfindung und Wille als wesentliche Bestandteile, — eine Annahme, die sich sogar als notwendig herausstellt, wenn wir nicht in den Dualismus geraten wollen. Sofern also gilt wieder der Satz des Biologen, daß Vorstellung und Wille an der Bewegung, d. i. an dem Vorgang, der den objektiven Sinnen als Bewegung erscheint, wesentlich beteiligt sind.

4. Kant und Du Bois-Reymond

So eingehend als hätte Kant gewissen Bedenken einer späteren dogmatisch-naturwissenschaftlichen Epoche vorbeugen wollen, läßt er sich über das Verhältnis der körperlichen und der seelischen Erscheinungen vernehmen. „Alle Schwierigkeiten“, erklärt er, „welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus der erschlichenen, dualistischen Vorstellung, daß Materie als solche nicht Erscheinung, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert. Die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts anderes als eine bloße Form oder Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt. — Solange wir innere und äußere Erscheinungen als bloße Vorstellungen in der Erfahrung miteinander zusammenhalten, finden wir nichts Widersinniges und (nichts) welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äußeren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen im Verhältnis gegeneinander zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will . . . und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken, daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloß die Erscheinung

ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, daß folglich beide nicht Etwas außer uns, sondern bloß Vorstellungen in uns seien, mithin, daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) bloße Vorstellung sei und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe, wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenigen, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns, vorgestellt werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartig wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinung einer unbekannten Ursache außer uns für die Ursache selbst nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann.“¹ — Diese Sätze der Paralogismen können Du Bois-Reymond nicht gegenwärtig gewesen sein, als er die Frage aufwarf und für transzendent erklärte: wie aus Atombewegungen Empfindungen hervorgehen sollen; denn sie enthalten die Kritik seiner Fragestellung.

Dasselbe, was gegen die Hypostasierung der äußeren Erscheinungen zu erinnern ist, muß selbstverständlich auch von der Verdinglichung der inneren gelten. Ist der Schluß von materiellen Erscheinungen auf eine materielle Substanz als Träger dieser Erscheinungen falsch, so ist es auch der Schluß von psychischen Erscheinungen auf eine psychische Substanz. In beiden Fällen wird, wie Kant sich ausdrückt, „die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst gehalten“. Für die Behauptung der Verschiedenheit und Unabhängigkeit des Substrates der seelischen von dem der körperlichen Erscheinungen fehlt es uns nach Kant an jedem, wenigstens an jedem theoretischen Grund. „Vergleichen wir das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligiblen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgendworin innerlich (d. i. an sich selber) unterscheide. — Materie bedeutet nicht eine von dem

¹ Kr. d. r. V. S. 308.

Gegenstand des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen, die uns an sich selbst ganz unbekannt sind. Der transzendente Gegenstand (hier gleichbedeutend mit dem Ding an sich) ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Erscheinungen gleich unbekannt.“¹ Von einem unbekannten Gegenstande „kann aber niemand ausmachen, was er tun oder nicht tun könne“, also auch nicht, daß das unbekannte Substrat der äußeren Erscheinungen nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne. — Demselben Gedanken geben auch die folgenden Stellen Ausdruck: „Ich, durch den inneren Sinn in der Zeit vorgestellt und Gegenstände im Raume außer mir, sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, ingeleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art (Wesen) an die Hand geben.“²

Dürfen wir den zuletzt angeführten Satz dahin verstehen, daß die Eigenschaften, aus denen wir den empirischen Begriff der Materie bilden, ebenso relativ sind, wie die Eigenschaften, aus denen wir den Begriff eines Geistes ableiten, so liefert er in der Tat den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten, welche bleiben, auch nachdem man aus der „berüchtigten Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten“ alles Eingebildete und alles was menschliche Eitelkeit in dieselbe hineinbringen mag, abgesondert hat. Wir begreifen dann, daß das Reale, welches die Erscheinung der Materie bewirkt, nicht bloß das räumliche Objekt und die beharrliche Größe ist, wofür es sich den äußeren Sinnen zu erkennen gibt, und beseitigen damit jeden Anlaß zu einer dualistischen Hypothese.

Die Widerlegung des Dualismus bleibt das eigentliche Verdienst der „Paralogismen“. Ich behaupte jedoch nicht, daß alle Anschauungen, welche Kant in jenem Kapitel der transzendentalen Dialek-

¹ A. a. O. S. 289, 298, 307.

² A. a. O. S. 303.

tik vertritt, in die heutige Wissenschaft herüberzunehmen sind. Der Gegner, den Kant vor sich hatte, der Dogmatismus der rationalen Psychologie, ist von ihm so gründlich aus dem Felde geschlagen worden, daß es überflüssig wäre, den Kampf noch einmal aufzunehmen. Aber die Frage hat sich nicht nur seither verschoben, sie hat auch durch die Konsequenzen, die man namentlich aus dem Satze der Erhaltung der Kraft ziehen zu müssen glaubt, eine andere Gestalt angenommen. Übrigens leidet die Kantische Kritik des Seelenbegriffs unter der nämlichen Absicht, welche die Kritik der reinen Vernunft überhaupt beherrscht und derselben ein so widerspruchsvolles Gepräge gibt. Die theoretisch-dogmatische Erkenntnis des Übersinnlichen sollte mit einer praktisch-dogmatischen vertauscht, aus dem moralischen Bewußtsein des Menschen ein übersinnliches Erkenntnisvermögen gemacht werden. Deshalb wird die Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge von Kant zu absolut und ohne jede Einschränkung zugunsten einer empirischen Erkennbarkeit derselben hingestellt. Das Hereinragen praktisch-moralischer Gesichtspunkte in eine rein theoretische Untersuchung, wie es u. a. auch die über das Verhältnis der körperlichen Vorgänge zu den seelischen Erscheinungen zu sein hat, bringt in die Auffassung Kants Unsicherheit und selbst Widersprüche hinein. So bekämpft er zwar den „transzendentalen“ Dualismus, der einen Gegensatz der Erscheinungen in einen Gegensatz der Dinge verwandelt, läßt aber noch die Ausflucht zu einem „transzendenten“ offen. Gibt es auch keine theoretischen „bloß spekulativen“ Gründe, die Unabhängigkeit der Seele vom Körper zu erweisen, so könnte es doch sein, erklärt Kant, „daß ich anderswoher Ursache hernehme, eine selbständige und bei allem Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen“ —, eine Meinung, die sich so ausdrücken ließe, daß sich dem denkenden Subjekt nach dem Tode (und wohl auch vor dem Leben) „eben dieselben für jetzt ganz unbekannten Dinge in anderer Qualität als derjenigen von Körpern darstellen werden“ oder dargestellt haben. Eine Kritik dieser Meinung würde zur Wiederholung dessen nötigen, was gegen die Verwandlung der Dinge an sich in Noumena und den zugehörigen Begriff eines intuitiven, ohne Sinne anschauenden Verstandes einzuwenden war. Es soll nur bemerkt werden, daß die Vermengung praktischer und theoretischer Gesichtspunkte

für die Moral nicht minder verderblich ist als für die Wissenschaft. Das moralische Bewußtsein des Menschen hat ohne Zweifel andere und unvergleichlich sicherere Stützen als eine Möglichkeit, die durch lauter unmögliche oder mindestens unverifizierbare Begriffe gedacht werden müßte. Wer wird auch die Moral auf den Flugsand metaphysischer Spekulationen bauen wollen. Wie, wenn es nun keine persönliche Fortdauer gibt, muß darum auch die Moral preisgegeben werden? Sokrates und auch Spinoza dachten hierin größer vom moralischen Bewußtsein des Menschen als Kant.

Lassen wir indes die praktischen Motive, wie wir es bei einer wissenschaftlichen Untersuchung tun müssen, aus dem Spiele: so haben wir Kants eigentliche, d. i. durch die Kritik geforderte Anschauung in dem obigen Satze vor uns: daß der Grund der körperlichen und der seelischen Erscheinungen an sich selbst weder Materie noch ein denkendes Wesen ist. Dieser kritische Satz richtet sich ebenso gegen den Spiritualismus, wie er sich gegen den Materialismus wendet. Er behauptet die Existenz eines einheitlichen Grundes der beiderseitigen, körperlichen und seelischen Erscheinungen, und schränkt die Erkenntnis desselben auf diese Erscheinungen und deren empirisches Verhältnis ein. Damit wird aber die Frage, die uns beschäftigt, aus dem Bereiche der Spekulation auf den Boden der Erfahrung und der Begriffskritik verpflanzt.

5. Der Dualismus als Konsequenz des dogmatischen Materialismus

Es hieße hinter den von Kant erreichten Standpunkt zurückgehen, wollte man sich heute noch ernstlich auf die Widerlegung der dualistischen Hypothese einlassen. Nur unter der Voraussetzung des Materialismus, worunter wir hier ausschließlich die Lehre von der Kongruenz der äußeren Erscheinung mit der äußeren Ursache der Erscheinung verstehen, ist der Dualismus folgerichtig und selbst unvermeidlich. Das Zusammenbestehen von Bewußtsein mit einer Welt, die an sich selbst aus Materie und mechanischer Kraft besteht, ist allein durch die Annahme zu erklären, daß den psychischen Erscheinungen, deren Existenz die zweifelloseste und sicherste ist, ein besonderes, von der Materie verschiedenes und durch seine Unräumlichkeit dieser sogar entgegengesetztes Substrat zugrunde liege —, oder vielmehr jenes Zusammenbestehen beweist unmittelbar diese Annahme. Materialismus und Monismus schließen

daher einander aus. Wer mit Dühring in der Materie „das absolute Sein und in diesem alles übrige erkennen“ will, hat statt des Begriffs der Materie den davon verschiedenen eines Dinges an sich im Sinne und denkt sich das letztere mit Eigenschaften ausgestattet, die erst aus der Wirkung eines Dinges auf die äußeren Sinne hervorgehen.

Man kann die Materie nicht definieren, ohne in die Definition stillschweigend oder ausdrücklich die Beziehung auf das Bewußtsein, das die Dinge als materielle empfindet, einzuschließen. Die allgemeinen Eigenschaften, die wir den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung zuschreiben, sind zugleich Beschaffenheiten des Wahrnehmungsvorganges selbst. Den Affektionen des sinnlichen Bewußtseins durch äußere, von unserem Dasein unabhängige Dinge entsprechen nach Kants tiefem, in seinem posthumen Werke geäußerten Gedanken, Gegenwirkungen des Bewußtseins, welche in den Akten enthalten sind, durch die wir die äußeren Dinge wahrnehmen. Schon der Umstand, daß ein und dieselbe Sache, durch verschiedene Sinne aufgefaßt, auf ganz verschiedene Art erscheint, ohne Beziehung auf irgendeinen Sinn aber nicht vorgestellt werden kann, beweist, daß die Beschaffenheit der Sache selbst direkt nicht zu erkennen ist. Zu jedem mechanischen Vorgang in der Außenwelt, dessen Realität damit nicht angezweifelt wird, haben wir uns demnach einen Beobachter hinzuzudenken, dessen Sinnen dieser Vorgang als ein mechanischer erscheint.

Wir können ebensowenig den Geist definieren ohne Beziehung auf den Körper. Jede Beschreibung der Vorgänge in unserem psychischen Innern drückt immer zugleich etwas vom Gange der materiellen Begebenheiten aus, die jene Vorgänge begleiten. Wenn wir von der Reproduktion der Vorstellungen reden, von der Wirkung der äußeren Assoziation durch Gleichzeitigkeit und Folge der Eindrücke, dem Einfluß, den Übung und Wiederholung auf die Befestigung der Vorstellungsreihen nehmen: so beschreiben wir nicht ausschließlich psychische, sondern zugleich physiologische Tatsachen. Die Ausnahme von dieser Relativität der Selbsterkenntnis, welche Schopenhauer zugunsten des Willens machte, findet in Wahrheit nicht statt. Wir kennen keinen Willen an sich, sondern nur einzelne Willensakte, ein mannigfach bestimmtes Wollen also, das aber jedesmal wieder aus der Erscheinung verschwindet, sooft

es sein Ziel erreicht hat und als innere Begebenheit von den dasselbe veranlassenden äußeren Ursachen nicht getrennt werden kann. Was ist auch das Wollen abgesehen von seinen Motiven und seinen Gegenständen anderes als ein unbekannter Grund unseres Strebens, welches letztere erst unter bestimmten Bedingungen die Bedeutung des Wollens annimmt. Gerade die einzige Bedingung, welche niemals fehlt, sooft ein Willensakt in die Erscheinung tritt: die Vorstellung des Objektes, läßt Schopenhauer aus seinem Begriff des Willens weg. Sein „Wille“ verwandelt sich dadurch gleich Hegels „Idee“, in ein Wort von unbekannter Bedeutung für eine unbekannte Sache. Übrigens genügt das Zugeständnis Schopenhauers, daß wir unseren eigenen Willen nur empirisch erkennen, um seiner Lehre vom Willen als dem inneren Wesen der Dinge den Boden zu entziehen. An Unmittelbarkeit der Erscheinung hat der Wille nichts vor der Erscheinung der Materie voraus. Es bleibt also der Satz bestehen: die Erkenntnis unser selbst und der Dinge außer uns ist, obzwar real, was die Wirklichkeit ihrer Gegenstände betrifft, doch notwendig relativ. Sie ist die Erkenntnis der Relationen der Dinge zum Bewußtsein, des Bewußtseins zu den Dingen.

Materielle Dinge und Vorgänge einerseits, psychische Erscheinungen andererseits sind keineswegs der Gattung nach verschieden. Sie fallen beide unter den Begriff der Bewußtseinserscheinungen und zwar sind es Erscheinungen, die sich wechselseitig aufeinander beziehen. Ihr Unterschied, oder wenn man so will, ihr Gegensatz besteht nur darin, daß die erstere Art der Erscheinungen objektivierbar ist, während der zweiten diese Eigenschaft fehlt. Nur jene weist — und zwar unmittelbar in der Empfindung — auf die äußere, von uns unabhängige Wirklichkeit hin.

Dualistische Spekulationen über die Art und Weise, in der wohl ein unräumliches Wesen, die Seele, für seine Einwirkung auf ein räumliches Angriffspunkte finden mag oder wie es, ohne selbst beweglich zu sein, durch Bewegungen körperlicher Elemente Veränderungen erleiden soll, haben im Zeitalter der kritischen Philosophie zugleich mit dem Gegenstande jedes Interesse verloren. Wer ein logisch-grammatisches Subjekt, das Ich, mit einem für sich bestehenden Dinge verwechselt, muß sich von der „Kritik“ belehren lassen, daß die Einfachheit einer Vorstellung noch kein Beweis für die Einfachheit einer Sache sei. Die Einheit des Bewußtseins ist

ein Vorgang, der zwar für die Vorstellung allen Zusammenhang der Erfahrung vermittelt, selber aber von der Kontinuität des individuellen Lebens abhängig ist, keine Monade, die außer Zusammenhang mit der realen Welt stünde. Sie hat die Mannigfaltigkeit der bewußten Erregungen, auf die sie sich bezieht, zu ihrem Gegenstück und kann ohne dieselbe wohl mit einem Worte bezeichnet, aber nicht vorgestellt oder betätigt werden. Sachlich oder materiell ändert sich die Einheit des Bewußtseins zugleich mit der Mannigfaltigkeit, die in ihr zusammengefaßt wird. Wir haben daher nach Dührings treffender Bemerkung kein Recht, sie von dem Grunde der Möglichkeit der Synthesis dieses Mannigfaltigen selbst verschieden und unabhängig zu denken. Die gemeine Vorstellung vom Ich hat übrigens, wie gleichfalls Dühring bemerkt, nicht die Einheit des Bewußtseins, sondern die Individualität selbst im Auge. Nun ist aber, fährt unser Autor fort, Individualität ganz unabhängig vom Bewußtsein und daher gleichgültig gegen den Begriff des Ich.¹

6. Der Dualismus als System und als Methode

Muß demnach der Dualismus als System für beseitigt betrachtet werden, so braucht deshalb nicht auch der Dualismus als Methode preisgegeben zu werden.

Physiologische Forschung und psychologische Analyse bilden einen Gegensatz der Erkenntnisrichtung, wenn sie auch keinen solchen der Erkenntnisobjekte bilden. Je mehr sich die Erforschung der Mechanik der äußeren Vorgänge prinzipiell abschließt, je näher sie der Verwirklichung ihrer idealen Aufgabe kommt, alle Erscheinungen der Außenwelt mechanisch zu erklären: um so deutlicher nur wird das Bedürfnis empfunden, auch die qualitative Wirksamkeit des Naturgeschehens in dem einzigen uns zugänglichen Falle zu erforschen. Dabei hat diese qualitative Naturforschung, die mit der Psychologie im weitesten Umfange ihres Begriffs zusammenfällt, den Vorzug einer größeren Unmittelbarkeit ihrer Gegenstände vor der äußeren Naturerkenntnis voraus. Denn Quantität und quantitatives Geschehen sind Abstraktionen von der Qualität und

¹ Natürliche Dialektik, 1865, S. 185 u. f. — Eine neue, aber unveränderte Ausgabe dieser in echt kritischem Geiste verfaßten Schrift wäre sehr erwünscht.

dem qualitativen Geschehen; nicht aber lassen sich umgekehrt diese als bloße Folgen der objektiven Größen und Größenbeziehungen auffassen. Auch stehen die Erkenntnisse, zu denen die psychologische Analyse gelangt, an Gewißheit den durch die objektive Methode gewonnenen nicht notwendig nach, ihre Gewißheit ist verglichen mit der Exaktheit der letzteren nur anderer Art.

Die Behauptung einer qualitativen Wirksamkeit in der Natur, deren bloße Zeichen wir in den quantitativen Veränderungen vor uns haben, ist keine Hypothese. Schon die bloße Existenz der Empfindung liefert für ihre Tatsächlichkeit einen hinlänglichen Beweis. Denn will man die Empfindung nicht als übernatürlichen Vorgang ansehen, so bleibt eben nur übrig, sie als einen natürlichen zu betrachten. Folglich müssen den Ursachen in der Natur außer den quantitativen auch qualitative Wirkungen zugeschrieben werden. Daß die Empfindung kein materielles Erzeugnis ist, wissen wir bereits und der Grund davon braucht nicht wiederholt zu werden. Sie muß also aus dem Realen, das die Erscheinung der Materie bewirkt, hervorgehen, ihr Grund in einer mehr als nur quantitativen oder mechanischen Wirksamkeit, welche bloß zur äußeren Erscheinung der Naturvorgänge gehört, zu suchen sein. Wir denken deshalb noch nicht zu jedem Vorgang auch in der nicht animalen Natur ein subjektives Element hinzu, weil wir jedem Vorgang eine Beschaffenheit geben, die sich mit der Entwicklung der Subjektivität in der Empfindung zu erkennen gibt. Von dem Fetischglauben des Panpsychismus entfernt sich unsere Annahme ebenso weit, wie sie vom dogmatischen Materialismus, der aus einer Erscheinung ein Ding an sich selbst macht, entfernt ist.

Man muß zugeben, daß uns die Art und Weise, wie ein Körper verändert auf einen zweiten wirkt, nicht vollständig begreiflich ist, daß der Vorgang der Mitteilung der Bewegung etwas für unseren Verstand Undurchdringliches hat. Wir kennen nur die gesetzlichen Bedingungen, unter denen diese äußere Wirkung eintritt. Nicht einmal dies dürfen wir mit Sicherheit behaupten, daß allgemein eine Mitteilung von Bewegung erfolge, was gleichbedeutend mit dem Satze wäre, daß alle Ursachen in der Natur lediglich in Bewegungen bestehen d. i. äußere Ursachen sind. Die geläufige Vorstellung von einer Umsetzung der Spannkkräfte in lebendige Kraft, die namentlich in der organischen Natur allgemeinverbreitete

Erscheinung der Auslösung also, wonach durch bloße Störung des physikalischen oder chemischen Gleichgewichts die in einem Systeme angelegte Bewegung in wirkliche Bewegung übergeführt wird, zwingt uns jene Behauptung mindestens erheblich einzuschränken, und im Grunde ist alle Mitteilung von Bewegung, selbst den Fall des elastischen Stoßes nicht ausgenommen, nur eine Andersverteilung der mechanischen Kraft, deren Ursache uns verborgen bleibt. — Ursachen, wenn auch nicht wie der Metaphysiker will: erste Ursachen, kennen wir überhaupt nur aus dem psychischen Leben. — So finden wir uns auch durch diese Betrachtung auf die Annahme geführt, daß dem Mechanismus der äußeren Erscheinungen eine nicht mechanische d. i. nicht in die äußeren Sinne fallende Wirksamkeit der Dinge entsprechen muß. Und an diese qualitative Wirksamkeit der Dinge knüpfen wir auch die psychischen Affektionen und Tätigkeiten, Empfindung und Wille, an.

7. Der Mechanismus als Erkenntnisform

Daß wir sämtliche Vorgänge in der Natur aus mechanischen Gründen zu erklären haben, ist eine Vorschrift, die sich der Verstand für die Erkenntnis derselben gibt und welche keineswegs mit der Forderung: gewisse Vorgänge in der Natur zugleich aus psychischen Ursachen zu erklären im Widerspruche steht. Haben wir bei jener Vorschrift ausschließlich die quantitative Seite eines Vorganges im Auge, so bezieht sich diese Forderung auf denselben Vorgang nach seiner qualitativen Seite. Beide Erklärungen würden sich nur dann widersprechen, wenn sie nicht nur von einer und derselben Erscheinung, sondern von dieser Erscheinung auch in einer und derselben Hinsicht gelten sollten. Eine Bewegung als solche kann nicht aus dem Willen erklärt werden; sie ist, gleichviel ob sie mit oder ohne Willen erfolgt, nur aus mechanischen Gründen zu begreifen. Und doch kann der Wille wesentlich zu einem bestimmten Bewegungsvorgang gehören. M. a. W. ein Vorgang, der mit unserem Willen erfolgt und sich den äußeren Sinnen gleich jeder anderen Begebenheit in der Natur als Bewegung darstellt, könnte ohne unseren Willen nicht eintreten, er wäre ohne den Willen nicht mehr derselbe Vorgang, obgleich er sich der äußeren Erscheinung nach von anderen Bewegungsvorgängen nicht unterscheidet.

Steht aber diese Behauptung nicht in augenscheinlichem Widerspruche mit der Kontinuität des mechanischen Geschehens, zu welchem ja unserer eigenen Voraussetzung nach die Erscheinung einer Willenstätigkeit zu zählen ist? Ich antworte auf diesen naheliegenden Einwand, daß ein solcher Widerspruch nur dann gegeben wäre, wenn wir den Willen als ursachlos betrachten müßten. Ist aber der Wille selbst ein notwendiger Erfolg der qualitativen Wirksamkeit ebenderselben Prozesse, die wir äußerlich als mechanische anschauen, so fällt auch der Anlaß zu einem Widerspruche mit der mechanischen Naturbetrachtung fort. Durch das Prinzip der Kontinuität der mechanischen Kraft wird nichts über die Bedingungen und die besondere Form der Verteilung der Kraft festgestellt, und gesetzt auch wir müßten uns diese Bedingungen wieder als rein mechanische denken, was ich nicht bestreite, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß uns die mechanische Seite einer Ursache nichts von der Beschaffenheit derselben zu erkennen gibt. Diese kann also in einem bestimmten Falle ein Willensimpuls sein. Die mechanische Natur ist nicht die Natur an sich, sondern die Erscheinung der Natur für die äußeren Sinne.

Nur in einem Punkte weicht unsere Auffassung von der mechanischen Betrachtung ab, sofern sie nämlich die Annahme zwar nicht einer absoluten Spontaneität, aber doch wirklicher Tätigkeit in der Natur notwendig findet. Der Mechanismus der äußeren Erscheinungen, oder wie man auch sagen kann, der Dinge nach deren äußerer Erscheinung, ist nach ihr nichts für sich selbst Bestehendes, er haftet zunächst der sinnlichen Vorstellung der Dinge an. Es könnte in der Natur nichts auch nur relativ Selbständiges geben, wenn es in ihr nicht wahre, sondern immer nur übertragene, mithin scheinbare Tätigkeit gäbe. Nicht bloß im Moralischen, auch im Physischen wurzelt die Selbständigkeit in der Selbsttätigkeit. Obgleich wir uns die Elemente nicht auf psychische Art wirkend zu denken haben, sie also nicht als Monaden vorstellen, so weist doch die Erscheinung der psychischen Tätigkeit auf eine wahre, von den Elementen ausgehende, nicht bloß denselben äußerlich eingeprägte Aktion zurück. Nur was fähig ist zu wirken, ist und heißt wirklich. In der Empfindung, die nicht bloße Rezeptivität ist, sondern Reaktion gegen den empfangenen Reiz, haben wir den Typus aller Wechselwirkung auch der in der nicht empfindenden

Natur vor uns. Der Trieb der Selbsterhaltung, die Einheitsfunktion des Denkens, vermöge welcher die mannigfaltigen empfundenen Erregungen zu einer einzigen Vorstellung verbunden werden und das Bewußtsein, daß wir selbst handeln, sooft wir mit Willen handeln, sind Erscheinungen, die sich mit der Annahme einer rein mechanischen, übertragenen Wirksamkeit der Dinge nicht vereinigen lassen. Zu dem Mechanismus der äußeren Erscheinungen liefert die innere Erfahrung die Ergänzung; sie zeigt uns Vorgänge, die nicht bloß bewirkt, sondern auch selbst wirkend sind.

8. Die Identität des Psychischen und Physischen

Wenn der Wille eine Bewegung einleitet und diese Bewegung dennoch vollständig aus ihren mechanischen Ursachen abzuleiten ist, so folgt erstens, daß der Wille nicht zu den mechanischen Ursachen dieser oder irgendeiner Bewegung gehört, daß er also zur Erklärung derselben überflüssig ist, und zweitens, daß der Wille mit der unmittelbaren mechanischen Ursache der Bewegung: der zerebralen Innervation — der Sache, wenn auch nicht der Erscheinung nach identisch sein muß. Die erste Folgerung ergibt sich ohne weiteres aus der Notwendigkeit, jeden Bewegungsvorgang auf gleichartige also mechanische Ursachen zurückzuführen, welche Notwendigkeit ein Korrelat des Prinzips der Erhaltung der Kraft ist. Die zweite ist nur unter der Annahme des Dualismus zu umgehen, welche die Schwierigkeiten, die sie zu lösen meint, in Wahrheit vermehrt und unnötigerweise zwei Geheimnisse aus einem macht. Wir dürfen also nicht sagen, daß der Wille der zentralen Innervation bloß entspreche, oder parallel mit ihr verlaufe, wir müssen vielmehr sagen, daß es ein und derselbe Vorgang ist, welcher sich der objektiven Betrachtung als zentrale Innervation darstellt und der subjektiven als Willensimpuls erscheint. Wie auch sonst für unser Denken verschiedene, ja selbst disparate Begriffe dadurch identisch werden, daß sie nur einen einzigen Gegenstand bestimmen, so sind auch die psychischen Erscheinungen und die zugehörigen physischen Vorgänge sofern als identisch zu betrachten, als sie nur die verschiedene Erscheinungsweise einer und derselben Sache sind.

Wir haben jedoch keinen Grund, diese Anschauung noch weiter auszudehnen als auf das Gebiet der Physiologie und innerhalb des-

selben auf diejenigen Vorgänge, welche erfahrungsgemäß mit bewußten Erregungen und Tätigkeiten unmittelbar zusammenfallen. Von der heute so beliebten Hypothese der Korrespondenz des Physischen und Psychischen unterscheidet sich die hier vertretene Ansicht zunächst darin, daß sie an die Stelle einer bloßen Korrespondenz, eines Begriffes also, der auf einen versteckten Dualismus hindeutet, den bestimmten Begriff der Identität desjenigen Vorganges setzt, welcher der zugleich physischen und psychischen Erscheinung zugrunde liegt. (Was vom Standpunkte eines fremden Beobachters aus betrachtet als zerebrale Veränderung erscheinen müßte, wenn es auf dessen Sinne wirken könnte, ist an sich eben dasselbe, was für das eigene Bewußtsein als Willensimpuls erscheint.) Fürs zweite macht sie aus dieser Identität keine Theorie des Universums, sie beschränkt dieselbe auf die Punkte, in denen sich die objektive und die subjektive Welt wirklich berühren. Sie läßt zwar den Satz: daß jeder Modifikation des Denkens in der Erscheinung ein bestimmter Modus der Ausdehnung entspricht, aber nicht die Umkehrung dieses Satzes gelten. Nicht alle Vorgänge in der Natur, nur bestimmte Vorgänge in der animalen Natur sind Gegenstand einer doppelten Erscheinung, je nachdem sie aus dem Standpunkte eines äußeren Beobachters, oder dem eigenen des animalen Wesens betrachtet werden. Der Unterschied zwischen bewußten und unbewußten Erregungen in der Natur bleibt nach unserer Ansicht so reell wie zuvor.¹

9. Die physiologischen Prozesse und die psychischen Funktionen des Nervensystems

Nicht Schritt auf Schritt, in weitem Abstände gleichsam werden die physiologischen Prozesse im Nervensystem von psychischen Affektionen begleitet. Es müssen zahlreiche Nervenvorgänge — peripherische, zentrale und solche, welche beide verbinden — zusammenwirken, um ein psychisches Element, die Empfindung, zu ergeben. Unser Satz von der Identität dessen, was wir in der inneren Erfahrung als psychisch, der äußeren als physisch auffassen, ist dem-

¹ Gegen den Spinozistischen Panpsychismus sprechen die Tatsachen der Diskontinuität des Bewußtseins und besonders die der Existenz einer Schwelle des Bewußtseins. Letztere, weil es kein unbewußtes Bewußtsein gibt.

nach nur auf die Endglieder dieser Prozesse, die terminalen Vorgänge, wie v. Kries sie nennt, zu beziehen. Diese allein sind als die Korrelate der subjektiven Erregungen, des Empfindens und Strebens, in der objektiven Anschauung zu betrachten. Auch aus diesem Grunde also kann von einem durchgängigen Sichentsprechen, einem Parallelismus des Physischen und Psychischen, nicht die Rede sein. Dem psychisch Einfachen entspricht ein physiologisch Zusammengesetztes. Ja, eigentlich gibt es, mit Ausnahme der bloß abstrakten Form der Ichvorstellung, nichts psychisch Einfaches, sondern nur ein psychisch Elementares, die Empfindung, welche entsprechend der Zusammensetzung der physiologischen Prozesse, die ihr objektives Gegenstück bildet, sich als zusammengesetzt erweist. Daher enthält die Empfindung das ganze Bewußtsein im Keime. Sie ist das Gefühl durch einen Reiz affiziert zu sein, Reaktion gegen den Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben; vereinigt also in sich die Anfänge des intellektuellen Prozesses des Vorstellens, des emotionalen des Fühlens und des emotional-intellektuellen des Wollens. Auch der zeitliche Rhythmus der psychischen Vorgänge folgt nur in gewissen Absätzen den Nervenprozessen, auch wenn diese, wie die Reflexe, selbst rhythmisch verlaufen. Die Reaktionszeit nach der Empfindung ist verglichen mit der Reflexzeit verlängert und wird noch mehr vergrößert durch die Unterscheidungszeit, welche verbraucht wird, um vor der Reaktion Beschaffenheit und Ort eines Reizes zu erkennen, beziehungsweise zu unterscheiden. Dem kontinuierlichen Verlauf der Lebensvorgänge in Nerv und Gehirn steht der Verlauf der psychischen Erscheinungen als ein diskontinuierlicher gegenüber. Es bedarf der Veränderung einer Erregung, damit eine Empfindung eintrete. Zustände der Bewußtheit werden mit einer gewissen Regelmäßigkeit von solchen der Bewußtlosigkeit im tiefen Schläfe abgelöst und der Grad der Bewußtheit unterliegt einem fortwährenden Wechsel der Steigerung und Abstufung. Der Umstand, daß der Gedanke eines und desselben Ich diese mannigfaltigen Zustände zu einem einzigen und einheitlichen Bewußtsein vereinigt, ändert nichts an der Tatsache, daß die psychischen Prozesse in Wirklichkeit unstetig und unterbrochen sind. Dies beweist aber, daß die psychischen Erscheinungen abhängig sein müssen, daß sie die Wirkungen jener realen Vorgänge sind, die wir äußerlich als mechanische im weiteren Sinne

des Worts, als Bewegungsvorgänge in Nerv und Gehirn, vorstellen. Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit unseres individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Funktionen darstellt.

Der Fehler des Materialismus besteht nur darin, daß er das Bewußtsein statt von dem Realen, das der äußeren Erscheinung zugrunde liegt, direkt von dieser Erscheinung selbst abzuleiten sucht. Während ich empfinde, denke und will, verläuft eine Reihe von Bewegungsvorgängen in den Zentralorganen. Diese Vorgänge können, so wie ich sie als wahrnehmbar denke, nicht die Ursache meines Bewußtseins sein, weil sie ein Objekt desselben sind. Auch treten sie in Gestalt von Bewegungen, d. i. der Aufeinanderfolge räumlicher Empfindungen und Anschauungen, erst dann in die Erscheinung, wenn ihnen ein fremder Beobachter mit seinen Sinnen und seinem Bewußtsein gegenübertritt. Sie sind also nicht an sich selbst Bewegungen, sondern Prozesse von unbekannter Form, deren Wirkungen allein uns bekannt sind.

Während demnach der Zusammenhang der psychischen Erscheinungen unter sich unvollständig und unterbrochen ist, zeigt sich der wissenschaftlichen Betrachtung der Zusammenhang der äußeren Vorgänge als stetig und ohne Unterbrechung. Zwar wird in beiden Fällen die formale Vorstellung des Zusammenhanges überhaupt durch die Anknüpfung an eine und dieselbe Ichvorstellung ermöglicht — die Einheit des Bewußtseins ist Grund der Synthesis ihrer Form nach — die Verbindung der inhaltlichen Bestandteile der Erfahrung aber wird durch die objektiven Begriffe der Beharrlichkeit der Materie und Unzerstörlichkeit der Kraft vermittelt. Von den beiden Attributen der Substanz Spinozas ist nur das eine: die Ausdehnung oder körperliche Natur ein in sich vollständiger Ausdruck der Wirklichkeit.

10. Der Einfluß des Willens auf die Bewegung

Wenn aber die psychischen Affektionen Wirkungen der realen Prozesse sind, die der Erscheinung bestimmter physiologischer Vorgänge zugrunde liegen, in welchem Sinne können sie dann doch wieder als Ursachen betrachtet werden? Jede Wirkung einer vorangegangenen Ursache wird zur Ursache einer nachfolgenden Wir-

kung. Gibt man also zu, daß die zentrale Innervation die Ursache der Auslösung einer Bewegung, z. B. des Arms ist, so hat man auch schon zugegeben, daß der mit der Innervation identische Willensimpuls ein ursächliches Moment dieser Bewegung sei. Die physiologische Erscheinungsseite eines Willensimpulses kann von der psychischen nicht getrennt werden. Ich kann zwar die erste als den zureichenden Grund betrachten, aus dem die Bewegung als ein mit dem Grunde gleichartiger Vorgang begriffen wird, zur vollständigen Ursache aber gehört die zweite so wesentlich als die erste. Beide sind, wie wir uns überzeugt haben, nur verschiedene Vorstellungen eines einzigen realen Prozesses. Mithin muß, was von der einen gilt, auch von der zweiten gültig sein. Es ist also ebenso wahr, daß der Wille den Arm bewegt, als es wahr ist, daß die zentrale Innervation diese Bewegung auslöst. Es ist ebenso wahr, daß die Hand des Künstlers von der Idee seines Werkes geleitet wird, als es wahr ist, daß sie von den zerebralen Prozessen, welche die Erscheinung dieser Idee für einen außenstehenden Beobachter bilden würden, regiert werde. Welchen Ausdruck eines und desselben Sachverhaltes wir wählen, hängt von dem Zwecke und der Richtung unserer Betrachtung ab. Handelt es sich um die mechanischen Wirkungen des Willens (in dem angegebenen Sinne) so geben wir dem physiologischen Ausdruck den Vorzug, handelt es sich dagegen um die Schöpfung und ästhetische Wirkung eines Kunstwerkes, so ziehen wir den psychologischen vor. Wir können, sofern es uns auf die Erklärung der äußeren Wirkungen der Gehirnvorgänge ankommt, von Wille und Idee abstrahieren, gerade weil Wille und Idee eben dasselbe psychisch sind, was sich physisch als zerebraler Prozeß darstellt. Äußere Erscheinungen leiten wir aus äußeren Ursachen ab. In gewissen Fällen aber sind äußere Erscheinungen mit inneren verbunden, äußere Ursachen zugleich als psychische bekannt. Wir denken uns, daß alles was in der organischen und zugleich animalen Natur, einschließlich der menschlichen, mit Bewußtsein geschieht, soweit es sich um die zur äußeren Anschauung gelangende Seite dieses Geschehens handelt, ebenso auch ohne Bewußtsein geschehen würde. Und dieser Gedanke ist richtig, wenn er nur der Methode der äußeren Naturforschung Ausdruck geben will. Er wird jedoch falsch, sobald wir aus der Methode unter dem Namen des Materialismus ein System machen und die äußeren Er-

scheinungen als für sich bestehende Dinge und Vorgänge ansehen. Unter dieser falschen Annahme werden dann die psychischen Affektionen und Tätigkeiten, die doch der Sache nach mit gewissen äußeren Vorgängen identisch sind, für völlig unwirksam ausgegeben.

Hat der Wille Einfluß auf die Vorstellung der Bewegung, was nicht bestritten werden kann, so hat er eben damit auch Einfluß auf die Bewegung selbst. Denn die Vorstellung ist zugleich ein realer Prozeß, eine Änderung der Vorstellung folglich zugleich eine Modifikation dieses Prozesses. Veränderungen des Bewußtseins sind der Sache nach identisch mit Veränderungen der zerebralen Vorgänge. Freilich kann der Einfluß des Willens nicht mechanischer Natur sein. Mechanisch ist nur die Erscheinung des Willens, die äußere Anschauung seines Einflusses. Der Wille wirkt auf das Intelligible, das Ding an sich der Materie und ändert dadurch die Erscheinung desselben für die äußere Anschauung. Diese Erscheinung ist der Natur und Wirksamkeit der objektiven Sinne zufolge die Bewegung eines Körpers, ihre Veränderung — die Modifikation einer körperlichen Bewegung. Ebenso ist aber auch der Vorgang, der innerlich als Wille erscheint, objektiv betrachtet, ein Bewegungsvorgang in einem körperlichen Organe. Daraus entsteht nun der Schein, als sei der Wille ohne allen Einfluß auf die willkürliche Bewegung, als könne diese Bewegung auch ohne Vorstellung und Absicht in ebenderselben Weise erfolgen, in der sie mit Absicht und Vorstellung erfolgt, was zu der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins in schroffstem Widerspruche steht. Dieser Widerspruch wird durch die kritische Ansicht über die Erscheinungen der Außenwelt — und nur durch diese — gelöst. Der Wille tritt deshalb nicht in den Zusammenhang der äußeren Vorgänge, als Wirkung der vorangehenden, als Ursache der nachfolgenden ein, weil er die innere Erscheinung eines Teiles dieser Vorgänge ist. Es ist daher wie gesagt ebenso richtig, einen Teil der objektiven Begebenheiten vom Willen, wie eben diesen Teil von äußeren Ursachen abhängig zu denken.

11. Die biologische Bedeutung des Bewußtseins

Das Bewußtsein ist zwischen der Wirkung eines äußeren Reizes und der Bewegung, die auf dieselbe erfolgt, kürzer: zwischen Reiz und Erfolg eingeschaltet, nicht als ein immaterielles Wesen,

noch als bloße Maschine, sondern als psychophysischer Prozeß, dessen eine Seite, die psychische, nur für das bewußte Wesen selbst, dessen andere, die physische allein für einen fremden Beobachter, auf dessen Sinne sie wirkt oder als wirkend gedacht wird, gegeben ist. Vom psychophysischen Prozesse kommt demnach immer nur die eine Seite wirklich zur Erscheinung (auf dem Standpunkt der objektiven Erfahrung die physische, auf dem der subjektiven die psychische) während gleichzeitig die entgegengesetzte Seite zur bloßen Vorstellung wird; ein Beweis, daß der reale Vorgang selbst von beiden Erscheinungsweisen verschieden sein muß. — Die Stellung zwischen Reiz und Erfolg gibt Aufschluß über die funktionelle Bedeutung des Bewußtseins. Der biologischen Betrachtung stellt sich dasselbe als das Mittel dar, solche Anpassungsbewegungen hervorzurufen, die nicht durch bereits fertige oder angeborene Mechanismen ausgelöst werden. Die Bedingung hiefür ist, daß Reizwirkung und Erfolg zeitlich auseinandertreten, daß sich eine Empfindung der Reizwirkung zwischen diese und die Erfolgsbewegung einschiebt. Je deutlicher sich beide sondern, je mehr Spielraum also der zwischen ihnen verlaufende psychophysische Prozeß gewinnt, desto größer muß auch die Anpassungsfähigkeit des Organismus werden. Die Verlängerung der Kette zwischen Reiz und Bewegung wird durch die Einschaltung von Zentralorganen bewirkt, die einander unter-, beziehungsweise übergeordnet sind. Und entsprechend der Ausbildung dieser Organe gehen auch die psychischen Funktionen derselben immer mannigfaltigere Verbindungen ein. Sie geraten in kombinierte, zusammengeordnete Wirksamkeit, deren Erfolg sich in der Koordination und Subordination der Bewegungen kundgibt. Aus der Kombination der Empfindungen, aus der Wahrnehmung, geht die Vorstellung, aus der Verbindung der Vorstellungen der Begriff hervor und der schließliche Erfolg: die Willenshandlung entfernt sich immer weiter von einer unmittelbar durch den Reiz ausgelösten Bewegung, am weitesten beim Menschen, bei welchem zum primären Ich ein sekundäres, aus dem sozialen Leben stammendes, hinzutritt. Doch ist das ursprüngliche, einfache Schema der Wirkung des Bewußtseins selbst auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung noch zu erkennen. Eine Empfindung tritt zwischen Reiz und Bewegung, die Bewegung wird der Empfindung des Reizes angepaßt. Zur Erläuterung dieses Satzes kann

auf das Beispiel der instinktiven Bewegung oder Triebhandlung hingewiesen werden. Wie nahe sich Instinkt und Reflex stehen mögen, beide sind doch durch den Umstand unterschieden, daß zur Auslösung einer Instinktbewegung ein psychophysischer Vorgang, eine Empfindung oder Wahrnehmung, notwendig ist, während die Reflexbewegung ohne Beteiligung des Bewußtseins erfolgt. Dabei ist es nach unserer Auffassung gleichgültig, ob man die Ursache einer Instinkthandlung auf der physischen oder auf der psychischen Seite der die Bewegung veranlassenden Empfindung suchen will. Ein psychophysischer Vorgang ist jedenfalls von einem bloß physischen unterschieden, und das psychische Moment desselben vom physischen nur in der Erscheinung, nicht der Sache nach, zu trennen. Aber nicht allein die Einleitung, auch die Ausführung einer Instinkthandlung steht unter dem Einfluß der Empfindung, welche, wie wir dies an unseren eigenen gewohnheitsmäßigen oder instinktiv gewordenen Handlungen, z. B. dem Gehen, beobachten können, mit außerordentlicher Genauigkeit die Grade der Innervationen abstuft, jede einzelne Bewegung den äußeren Reizen anpassend, wodurch die gesamte Handlung das Gepräge der Zweckmäßigkeit empfängt. Die Beteiligung des Bewußtseins an den Instinktäußerungen macht es auch verständlich, daß dieselben durch Erfahrung veränderlich und ebensowenig unfehlbar sind, wie das Bewußtsein selber. Romanes gibt in seinen beiden Werken (die tierische Intelligenz und die geistige Entwicklung im Tierreich) zahlreiche Beispiele des Wechsels instinktiver Gewohnheiten und solche perverser Triebhandlungen bei den Tieren und auch Darwin führt in seiner nachgelassenen, in dem zweitgenannten Werke von Romanes veröffentlichten Abhandlung über den Instinkt Fälle unvollkommener und irrtümlicher Instinkte an. Auch die pathologische Erscheinung der sogenannten Zwangsbewegungen ist zur Klasse der perversen Triebhandlungen oder Instinkte zu zählen. Zwangsbewegungen kommen nach Meynert durch Störung der Innervationsgefühle zustande, welche Störung Wahnideen hervorruft.¹ Sie sind also genau so wie Handlungen infolge von Wahnvorstellungen aufzufassen. Diese einzig richtige Erklärung der Zwangsbewegungen, die übrigens nicht mehr und nicht weniger erzwungen sind als irgendeine zweckmäßige Instinktbewegung,

¹ Meynert, Psychiatrie. Wien 1884. S. 152, 195.

macht den Einfluß des Bewußtseins auf die Form der Bewegung geradezu evident.

Wie das Bewußtsein durch die Bedürfnisse der Lebewesen hervorgetrieben wurde, so bleibt es auch ursprünglich und seiner rein natürlichen Bestimmung nach diesen Bedürfnissen, also den allgemeinen organischen Funktionen dienstbar. Die verhältnismäßig einfachen Existenzbedingungen, von denen das pflanzliche Leben abhängig ist, brachten noch keine Steigerung der allgemeinen Sensibilität oder Erregbarkeit der organischen Materie, des Protoplasma, zur bewußten Sensibilität mit sich. Mit der Entwicklung und Differenzierung des tierischen Lebens dagegen, insbesondere mit der Fähigkeit der Lokomotion, trat auch die Notwendigkeit ein, Reiz und Bewegung durch die Empfindung zu sondern, die Bewegung der Empfindung und Wahrnehmung des Reizes anzupassen. Je mannigfaltiger zufolge des Kampfs ums Dasein die tierischen Bedürfnisse werden, je schwieriger und zahlreicher die Wege, die zur Befriedigung derselben führen, um so größer sehen wir auch den Anteil des Bewußtseins an der Regelung und Beherrschung der Bewegung, m. a. W. um so länger und zusammengesetzter den psychophysischen Prozeß werden. Zu der primären, direkt durch Reize ausgelösten Reflexbewegung, tritt die unter der Leitung der Empfindung stehende sekundäre Bewegung hinzu, die wir als Instinkt bezeichnen, und welche noch die Reflexbewegung nachahmt, bis sich mit der Entwicklung höherer kortikaler Zentren eine tertiäre Bewegung, die Willkürbewegung, einstellt, die keine Nachahmung der Reflexe mehr zeigt, und beim Menschen sogar den Anschein der Freiheit gewinnt.¹

Von philosophischer Seite hat diese Verhältnisse niemand tiefer erfaßt und anschaulicher dargestellt als Schopenhauer. Seine hierher gehörigen Äußerungen stehen, von der Willensmetaphysik abgesehen, in vollem Einklange mit unserer heutigen, entwicklungsgeschichtlichen Ansicht über die funktionelle Bedeutung des Bewußtseins.² Auch Schopenhauer betrachtet den Intellekt zunächst als bloßes Mittel und Werkzeug zur Erhaltung des Lebens, sobald die Bedingungen für dieselbe verwickeltere werden. Die Notwen-

¹ A. a. O. 152 ff.

² Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Band, 2. B., Kap. 22 und: Über den Willen in der Natur. Frankf. 1854. S. 70.

digkeit, die Lebensbedürfnisse, die Schopenhauer fälschlich selbst für unbewußte Willensbestrebungen ansieht, unter immer mannigfaltiger und schwieriger werdenden Umständen zu befriedigen, treibt auch nach ihm zur Sonderung von Reiz und Bewegung, zur Steigerung der inneren Regsamkeit der organisierten Materie bis zur Empfindung und bewußten Bestrebung. Kurz, der Intellekt ist nach seiner, wie nach unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Anschauung etwas Hervorgebrachtes, Sekundäres, ein Produkt der Organisation, nicht der Produzent derselben. Er hat Dasein und Leben zur Voraussetzung und es wäre daher verkehrt, vielmehr ihn dem Dasein und dem Leben voraussetzen zu wollen.

Auch noch in einer anderen Hinsicht sind die von Schopenhauer geäußerten Gedanken einer Auslegung und Weiterbildung zugänglich, die dieselben mit dem, was an unserer mechanischen Naturanschauung Wahres ist, in Übereinstimmung bringen. Die prinzipielle Unterscheidung der Ursachen in mechanische, chemische, physikalische und organische, zu denen Schopenhauer noch die Motivation des Willens fügt, ist zwar heute leicht als eine fehlgreifende zu erkennen. Alle Ursachen, die Erscheinung der Willensbewegung oder, was dasselbe ist, den mit einer Willkürbewegung identischen zerebralen Prozeß inbegriffen, sind der äußeren Form nach mechanisch wirkende Ursachen und in dieser Hinsicht besteht zwischen der Wirkung des Stoßes und der eines Reizes oder eines Motives kein Gegensatz. Dieser Mechanismus aber ist nur die in die objektive Vorstellung fallende Seite der materiellen Vorgänge. Mit Recht setzt daher Schopenhauer für jeden dieser Vorgänge noch ein zweites, nicht zur äußeren Anschauung gehöriges und sofern nicht mechanisches Moment voraus. Die mechanische Erklärung stößt überall auf etwas Unerklärliches, nicht in die Vorstellung Eingehendes, an sich Reales. An diese nicht mechanische Wirksamkeit der Dinge, die ihrem Mechanismus zugrunde liegt und die Erscheinung desselben bewirkt, knüpft Schopenhauer die bewußten Erregungen und Tätigkeiten unseres psychischen Innern an. Schon in der Fähigkeit eines Körpers, in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung durch die Bewegung eines zweiten Körpers modifiziert zu werden, noch deutlicher aber in der Reaktion der organisierten Materie gegen Reize, deren Wirkung nicht mehr eine direkt mechanische, sondern als Aus-

lösung eine indirekt mechanische ist, erblickt Schopenhauer ein Surrogat des Empfindens und Erkennens auch in der empfindungslosen Natur. Sein Fehler ist es nur, die höchste innere Erscheinung: den Willen auf dieses gleichsam subjektive Sein der äußeren Dinge und Vorgänge, ohne Bewußtsein für das rein Metaphorische dieser Auslegung, übertragen zu haben.

12. Kritischer Monismus, Alleinheitslehre und Panpsychismus

Will man das Bewußtsein nicht zu einem etwas Transzendenten machen, das ohne alle Analogie mit den Erscheinungen dasteht, will man es nicht von den Naturvorgängen trennen, mit denen es zusammenhängt, von denen es in jeder Erregung und Tätigkeit abhängig ist; so bleibt eben nur übrig, die einseitig mechanische Auffassung der Außendinge mit der kritischen zu vertauschen, welche die mechanische Naturbetrachtung, ohne eines ihrer Ergebnisse anzuzweifeln, in sich aufnehmen kann. Entweder Dualismus, mit allem was er für Vernunft und Erfahrung Widersprechendes mit sich führt, oder kritischen Monismus, eine dritte Ansicht gibt es nicht, denn der Materialismus fordert, wie wir gesehen haben, den Dualismus.

Der kritische Monismus ist weder mit der metaphysischen Alleinheitslehre, noch mit irgendeiner Form des Panpsychismus zu verwechseln. Er beschränkt sich ausschließlich auf das Verhältnis gewisser physiologischer Funktionen (bei höheren Lebewesen der Funktionen des Zerebralnervensystems) zu den gleichzeitigen psychischen Äußerungen von Empfindung und Wille. Er denkt nicht auch die Ernährung und Fortpflanzung ihrer inneren qualitativen Wirksamkeit nach als psychische Handlungen, noch braucht er von einem Lieben und Hassen der Atome zu träumen, wenn sie Verbindungen eingehen oder solche lösen. Auf die Frage nach der Substanz der Dinge kann er das Gewicht nicht legen, das die Metaphysik auf dieselbe legt. Der Begriff der Substanz ist ihm noch viel weniger als eine Erkenntnisform für das an sich Reale, als selbst der Begriff der Materie. Denn der letztere hat wenigstens die Beharrlichkeit einer im Raume wahrnehmbaren Größe zu seinem Inhalt, drückt also ein wirkliches Verhältnis der Dinge zu unseren äußeren Sinnen aus, während der Begriff der Substanz

d. i. logisch gesprochen der Subjektsetzung ein bloß gedachtes Verhältnis der Dinge zum Verstande ausdrückt. — Die qualitative Wirksamkeit schließt schon ihrem Begriffe nach den stetigen Übergang von einer Beschaffenheit zur andern aus, während sich ein solcher Übergang zwischen reinen Quantitäten, deren Begriff durch Abstraktion von den gegebenen spezifischen Unterschieden gewonnen ist, von selbst versteht. Qualitäten sind, wie die Empfindungen der verschiedenen Sinne zeigen, unter sich unvergleichlich oder disparat. Statt nun mit der Physiologie anzunehmen, daß die spezifische Erregbarkeit eine besondere Eigentümlichkeit der materiellen Sinne sei, denken wir uns dieselbe als eine allgemeine Eigenschaft der materiellen Dinge. Aus der Kombination qualitativer Wirkungen gehen neue in der Qualität jeder einzelnen für sich betrachteten Wirkung noch nicht vorhandene Qualitäten hervor. Muß also, wie das Dasein von Empfindung und Bewußtsein beweist, schon in der leblosen Natur, aus der schließlich Bewußtsein und Empfindung herkommen, der äußeren Erscheinung ihres Mechanismus eine qualitative Wirksamkeit zugrunde liegen: so braucht diese Wirksamkeit doch mit der Empfindungs- und Gefühlsweise der lebenden und zugleich empfindenden Wesen keine Ähnlichkeit zu haben. Ursache und Wirkung sind nur in der mechanischen Kausalität identisch, weil wir sie durch Abstraktion vom Spezifischen und Qualitativen identisch gemacht haben. Was uns also als mechanischer Vorgang an den körperlichen Elementen und durch dieselben erscheint, hat zwar auch abgesehen von dieser Erscheinung oder Wirkung auf die äußeren Sinne sein eigenes Sein und Wirken; daraus folgt aber nicht, daß dieses Sein und Wirken zugleich Gegenstand einer Selbstempfindung oder eines irgendwie bewußten Strebens der Elemente sein müsse.

Das Bewußtsein ist keine Folge mechanischer Wirkungen, die mechanischen Wirkungen sind die Folge der Art und Weise, in der die äußeren Sinne das Geschehen in der Natur auffassen, oder zur Erscheinung bringen.

13. Die Möglichkeit der doppelseitigen Erscheinung ein und derselben Sache

Die Schwierigkeiten, die dieser Auffassung anhaften, sind nicht größer, sondern geringer als die Schwierigkeiten, die sich

irgendeiner andern Theorie des Verhältnisses der körperlichen zu den seelischen Erscheinungen entgegensetzen. Sie lassen sich alle auf die Frage zurückführen: wie die doppelte Erscheinung einer und derselben Sache möglich sei? Auf diese Frage aber wurde schon oben geantwortet. Die beiden Erscheinungen, in denen sich ein und derselbe Vorgang der äußeren und der inneren Anschauung darstellt, finden niemals für ein und dasselbe Subjekt zugleich statt. Ich schaue nicht die Zustände und Tätigkeiten meines eigenen Bewußtseins als zerebrale Prozesse an, ich stelle in dieser Form jene eines fremden Bewußtseins vor, und die des eigenen nur dann, wenn ich mich auf den Standpunkt eines fremden Beobachters ver-
setze. Wenn wir also von einer Korrespondenz, einem Parallelismus des psychischen Geschehens mit dem physischen reden, so dürfen wir nicht übersehen, daß von diesen parallel verlaufenden Erscheinungen, sooft die eine der wirklichen Erfahrung angehört, immer die entgegengesetzte der möglichen angehört. Tritt die eine Seite des Geschehens in die Erscheinung, so tritt die andere in die Vorstellung zurück und umgekehrt: sooft die eine zur bloßen Vorstellung wird, kommt die entgegengesetzte zur wirklichen Erscheinung. Nur mit dieser Einschränkung also gilt in der Physiologie des Bewußtseins der Satz von der Korrespondenz des Psychischen mit dem Physiologischen.

Übrigens ist der Gedanke, daß dasjenige, was nach außen wirkt oder zu wirken vermag, auch ein Sein für sich selbst besitze, sogar unabweisbar. Sowenig es in der Vorstellung ein Objekt ohne ein Subjekt geben kann, sowenig kann es in der Wirklichkeit außer der Vorstellung ein Sein geben, das nur für ein anderes und nicht zugleich für sich selbst da ist. Wir denken uns die Wirkung der körperlichen Elemente in der Natur als Wechselwirkung, derart, daß jedes Element mit derselben Kraft zurückwirkt, mit der ein zweites auf dasselbe einwirkt. Wird in einem System von Elementen, die zu einem einheitlichen Organismus verbunden sind, sei es die Gesamtwirkung von außen oder ein bestimmter Teil derselben als Zustandsänderung gefühlt, die Rückwirkung als Bestrebung, so haben wir in dieser Gegenseitigkeit von Empfindung und Bestrebung nur eine weitere (qualitative) Entwicklung des allgemeinen Schemas der Wechselwirkung, der Aktion und Reaktion, vor uns.

14. Psychologie und Physiologie

Die physiologische und die psychologische Erforschung der seelischen Vorgänge ergänzen sich. Ihre Methoden sind verschiedenen, die Gesichtspunkte ihrer Auffassung einander sogar entgegengesetzt. Ihre Ergebnisse aber dienen sich zu gegenseitiger Erläuterung. Die Psychologie ist eine Hilfswissenschaft der Physiologie des Zentralnervensystems, nur reicht sie noch weiter als die letztere, sofern sie auch das geistige Leben des Menschen umfaßt, das aus der Wechselwirkung psychischer Einheiten hervorgeht. Die Sozialpsychologie hängt nur noch indirekt mit der allgemeinen Nervenphysiologie zusammen. Ihre eigentümlichen und gleichsam einheimischen Prinzipien sind psychologischer Natur. Ebendaher kann die Geschichte nicht als Naturwissenschaft in dem genaueren Sinne dieses Wortes aufgefaßt werden, und es war nur eine Verkenntung der wahren Bestimmung der nach außen gerichteten Forschung, wenn Buckle sie dennoch zu einer solchen machen wollte.¹

Der Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen in der nervösen Substanz, den wir in vielen Fällen nachweisen können und auf dessen Annahme in allen Fällen unsere gesamte Psychophysik fußt, ist richtig verstanden die Folge davon, daß wir es in Wirklichkeit nicht mit zwei Prozessen, sondern mit einem zu tun haben. Dabei ist uns die psychische Erscheinungsform dieses Prozesses viel unmittelbarer bekannt, als ihre physische Gegenseite. Über die Beschaffenheit der ersteren kann — wenigstens im allgemeinen — ein Zweifel nicht bestehen. Wir empfinden die Affektionen unserer Sinne, wir fühlen die Antriebe unseres Handelns, wir unterscheiden die intellektuellen Akte des Urteilens und Folgerns von den zugleich emotionalen, von einem Gefühle ausgehenden Willenstätigkeiten. Über die Natur der objektiv wahrnehmbaren Vorgänge dagegen, die diesen psychischen Zuständen und Tätigkeiten zur Seite gehen, herrscht, abgesehen von der allgemeinen Anschauung, daß dieselben mechanische im weiteren Sinne des Wortes sind, zur Zeit noch keine Übereinstim-

¹ Im Text der 1. Auflage folgt an dieser Stelle eine Verwertung von „Meynerts physiologischer Darstellung der Schlußprozesse“ für die „Wahrheit des kritischen Monismus“. Der Autor bemerkt hierzu: „Die Deutung Meynerts ist sehr anzuzweifeln und diese Stelle . . . zu ändern“. Die betr. Stelle ist daher in die Neuauflage nicht aufgenommen. (Anmerkung d. Herausg.)

mung unter den Physiologen. — Doch scheint die Hypothese Herings, welcher dabei an chemische Prozesse denkt, die meiste Beachtung zu verdienen, weil sie an die allgemeinste und bekannteste Eigenschaft der lebenden Materie, den Stoffwechsel, anknüpft. Obgleich Hering diese Hypothese zunächst nur zur Grundlage für eine neue Theorie des Lichtsinnes macht, die einen merkwürdigen physiologischen Beleg für die von Schopenhauer behauptete qualitative Teilung der Tätigkeit der Retina liefert, so gibt er derselben bereits selbst allgemeinere Bedeutung. Die Nervenphysiologie, bemerkt Hering, hat hinreichend erwiesen, daß jede Bewegung oder Tätigkeit der nervösen Substanz dieselbe zugleich chemisch alteriert und auf die Annahme chemischer Änderungen stützen sich alle unsere Vorstellungen von der Erregbarkeitsänderung, Ermüdung und Wiederholung nach der Tätigkeit; so daß der Physiologe volles Recht hat, das Leben der Nerven- und ebenso das der psychophysischen Substanz zunächst als ein chemisches aufzufassen.¹ Was uns als Empfindung zum Bewußtsein kommt, wäre demnach als der psychische Ausdruck, oder das bewußte Korrelat des Stoffwechsels des Nervensystemes zu betrachten. Diese Hypothese stimmt gut überein mit den allgemeinen Anschauungen über das organische Leben, zu welchen Claude Bernard gelangte, und wird also durch dieselben unterstützt. Der französische Physiologe denkt sich das Leben des Organismus als das Resultat zweier miteinander untrennbar verbundener und wechselseitig einander fordernder Prozesse, die er als organische Destruktion und organische Synthese bezeichnet. Mit jeder Tätigkeitsäußerung des Organismus ist ein Verbrauch, ein Vorgang der Dissimilation oder Spaltung verbunden, welcher den komplementären des Wiederersatzes, der organischen Assimilation, nach sich zieht.² An diesem Doppelprozeß jeder einzelnen organischen Einheit, jeder Zelle, nimmt auch das Nervensystem in seinen Elementen und im ganzen teil. Erwägen wir ferner, daß bei den chemischen Vorgängen die Beschaffenheiten der Elemente unmittelbar beteiligt sind, daß diese Vorgänge von der Natur der Elemente abhängen, so werden wir auch nach

¹ Hering: Zur Lehre vom Lichtsinn. V. Mitt. 1874. (A. d. 69. Bde. der Sitzungsberichte d. k. Akademie d. Wissenschaften, 3. Abteilung).

² Claude Bernard: Leçons sur les phénomènes de la vie etc. Paris 1879, p. 22.

dieser Seite hin der chemischen Hypothese den Vorzug vor einer physikalischen einräumen müssen. „Wie Du Bois-Reymond“, äußert sich Hering, „eine rein physikalische Hypothese über die Vorgänge in der Nervenfasern aufstellen konnte, wird dadurch begreiflich, daß er im Grunde nur auf die Erklärung dessen ausging, was ihm der Multiplikator über die Vorgänge im Nerven aussagte. Hätte er für die Veränderungen des Nerven ein so feines chemisches Reagens gehabt, wie er im Multiplikator ein elektrisches besaß, so hätte er eben eine chemische Hypothese gemacht. Einen triftigen Einwand gegen die Behauptung, daß sich nach unseren jetzigen Kenntnissen die Tätigkeit der psychophysischen Substanz nicht gut ohne gleichzeitige chemische Änderungen denken läßt, bildet die Hypothese Du Bois-Reymonds jedenfalls nicht.“

Wie immer aber auch die objektive Wissenschaft die physischen Begleiterscheinungen der psychischen Phänomene kennzeichnen mag, ob als chemische oder als physikalische, unsere allgemeine Anschauung von der Identität des Prozesses, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt, wird durch die genauere Vorstellung der Form, in der sich derselbe den äußeren Sinnen darstellt, nicht geändert.

Die psychischen Zustände und Tätigkeiten sind nicht von der äußeren Erscheinung der Dinge abhängig, diese Erscheinung ist vielmehr als Vorstellung selbst das Resultat einer psychischen Tätigkeit. Der Wille widerspricht nicht der Mechanik der äußeren Vorgänge. Dieselbe Gesetzmäßigkeit, die wir äußerlich betrachtet als mechanische vorstellen, verknüpft den Willen mit seinen Folgen einerseits, seinen Ursachen andererseits, und die auslösende mechanische Kraft einer Innervation, die wir innerlich als Willensimpuls erfahren, ist nur der Erscheinung nicht der Sache nach von dem Willensimpuls verschieden; eine Innervation ohne Willensimpuls ist also nicht mehr der nämliche reale Vorgang, wie eine Innervation mit diesem Impulse. Bewußtsein und Wille stammen aus der qualitativen Wirksamkeit der Dinge her, deren abstrakter und quantitativer Ausdruck der Mechanismus ist. Die Mechanik der äußeren Natur ist Nichts, was den Dingen selbst vorausgesetzt werden dürfte, nicht ein Gesetz, das ihnen von außen her auferlegt wäre; sie ist der Ausdruck der eigenen Tätigkeit der Dinge, die Folge der unveränderlichen Eigenschaften derselben. — In der mathe-

matisch-naturwissenschaftlichen Epoche der Neueren hat die Mechanik die Rolle des Schicksals bei den Alten übernommen; eine Erscheinung der Dinge wird zur Macht über die Dinge selbst eingesetzt. Allein, wie jede andere, so wird auch diese naturwissenschaftliche Mythologie schließlich der Kritik der Begriffe weichen. Es wird nicht länger eine Frage sein können: wie aus Begriffen, die wir aus den Erscheinungen, also in letzter Instanz aus Empfindungen ableiten, die Empfindungen hervorgehen sollen.

15. *Genauer Sinn des Parallelismus der psychischen und physischen Erscheinungen*

Der „Parallelismus“ zwischen psychischem und physischem Geschehen findet nur statt zwischen den Erscheinungen, die dem Ichbewußtsein gegeben sind und den diesen entsprechenden mit ihm gleichzeitigen Erscheinungen für das objektive Bewußtsein.^{1 2} Das Gegenteil annehmen, also voraussetzen, daß dieser Parallelismus in einem und demselben Subjekte gegeben sei, hieße in den öfters gerügten Fehler verfallen, die physischen Erscheinungen als solche von der äußeren Anschauung unabhängig zu denken. Jede Erregung unseres psychischen Innern hat demnach nicht bloß eine äußere Ursache zu ihrer Voraussetzung; sie bildet selbst einen Be-

¹ Zur „Begleitung“ gehören zwei Dinge. Wo nur ein und derselbe Prozeß vorliegt, da kann auch nicht von einer „Begleitung“ geredet werden. Mein eigenes Bewußtsein wird nicht von zerebralen Prozessen „begleitet“ oder diese von meinem Bewußtsein: denn ich kenne das, was ich als meine eigenen Bewußtseinsvorgänge erfahre, nicht vom Standpunkt meines Selbstbewußtseins als zerebrale Prozesse, sondern vom Standpunkt des Objektbewußtseins.

² Ganz in diesem Sinne äußert sich Forel (Korrespondenzblatt für Schweiz. Ärzte, 1890): „Derselbe Vorgang, der uns subjektiv als Empfindung oder Vorstellung erscheint, ist stets, objektiv betrachtet, eine Molekularbewegung eines Komplexes von Großhirnelementen“. „Die . . . Seele, d. h. der Inhalt unseres Bewußtseins, folgt denselben Gesetzen, wie die von außen betrachtete Dynamik des Gehirns. Wir können zwar diesen inneren subjektiven Spiegel als solchen nie und nimmer objektivieren (schon der Versuch ist eine Absurdität)! Das hindert uns aber nicht, metaphysisch den beiden Tatsachenketten, der inneren und äußeren, eine gemeinsame Ursache zuerkennen zu dürfen — und es ist eine Glaubenssache, sich diese gemeinsame Urpotenz als mehr seelisch bewußt, unbewußt-dynamisch oder stofflich vorzustellen . . .“

Die Ausdrucksweise Forels ist freilich nicht exakt, sofern Empfindung und Vorstellung auch Objekte bezeichnen können und von zwei Tatsachenketten, der inneren und äußeren, nicht geredet werden sollte. Denn fürs erste ist nur Eine solche Kette vorhanden, fürs zweite ist nur die Verkettung der äußeren Erscheinungsform der Kette ununterbrochen und vollständig (s. o.).

standteil der objektiven Erfahrung für ein zweites Bewußtsein. Doch darf dieser Satz der Korrespondenz des Psychischen und Physischen nicht umgekehrt werden. Nicht jeder physische Vorgang, der als solcher Bestandteil der objektiven Erfahrung ist, braucht mit einem Selbstbewußtsein verbunden zu sein, das diesen für uns äußeren Vorgang als einen psychisch inneren erfährt. Wir haben keinen Grund das psychische Leben über die Grenzen der organischen und zugleich animalen Natur auszudehnen. Dies führt uns auf die Frage nach dem objektiven Kriterium, wonach wir in bestimmten Fällen auf das Vorhandensein psychischer Tätigkeiten schließen können.

Finden wir bei einem Tiere ein Zentralnervensystem ausgebildet, so schließen wir mit Sicherheit auf das Dasein psychischer Begleiterscheinungen zu den physiologischen Verrichtungen dieses Systems. Aber dadurch wird uns weder die nähere Beschaffenheit dieser Erscheinungen bekannt, noch die Frage beantwortet: zu welchen bestimmten Handlungen des Tieres wir nun notwendig ein Bewußtsein hinzuzudenken haben? Wir wissen, daß nicht jede Funktion des Nervensystems mit seelischen Vorgängen verbunden ist. Nur wenige Physiologen sind geneigt, mit Pflüger und Schiff psychische Funktionen des Rückenmarks anzunehmen, und selbst die Perzeption einer Empfindung kommt aller Wahrscheinlichkeit nach erst in den kortikalen Zentren zustande. Von unbewußten Empfindungen aber und überhaupt unbewußten und dennoch psychischen Tätigkeiten zu reden, überlassen wir denjenigen, welche objektive und subjektive Erfahrung unklar vermischen. Wäre uns der Mechanismus der Bewegungen in der nervösen Substanz vollständig bekannt, kennten wir überdies die Veränderungen, die diese Substanz vorübergehend oder dauernd durch frühere Eindrücke erfahren hat und auf Grund deren sie auf erneute äußere Eindrücke in modifizierter Weise zurückwirkt: so würde es uns an einem objektiven Kriterium für das Vorhandensein von Bewußtsein in dieser Substanz gänzlich fehlen. Wir würden dann sämtliche Bewegungen derselben, auch die willkürlichen, mechanisch begreifen. Denn die mechanische Erklärung reicht, wie wir seit der Entdeckung des Prinzips der Erhaltung und Umwandlung der Kraft wissen, so weit wie die objektive Erfahrung. Weil wir aber eine Kenntnis nicht besitzen und kaum jemals besitzen werden, so

können wir die Notwendigkeit, zwischen zwei oder mehreren, aus den mechanischen Gründen, die zu unserer Kenntnis gelangen, gleich möglichen Handlungen zu wählen, um die zweckmäßigste zu finden, als das objektive Kriterium des Bewußtseins betrachten. Da mit dieser Wahl zugleich eine Verlängerung der Reaktionszeit im Vergleich zur Latenzzeit bei Reflexen eintritt, so haben wir in dieser Verlängerung der Reaktionszeit das objektive Kriterium für das Vorhandensein von Bewußtsein vor uns. Wir wissen, daß dieser zeitliche Unterschied von der Beteiligung der höheren Zentralorgane (der Kortex) an der Auslösung der Bewegung herrührt und wissen zugleich, daß die Funktionen dieser Organe mit Bewußtsein verknüpft sind.

Unsere Schlüsse auf ein Bewußtsein niederer Tiere, die kein Nervensystem besitzen, werden in dem Maße unsicherer, in welchem die Organisation der Tiere einfacher wird. Anpassungsbewegungen, die auf einer Auswahl zu beruhen scheinen, genügen zu ihrer Begründung nicht; denn solche Bewegungen kommen auch bei den Pflanzen vor und doch schreibt niemand, es sei denn ein Dichter, den Pflanzen Empfindung zu. Ich glaube jedoch, daß wir bei frei lebenden, ortsbeweglichen Organismen, auch von relativ noch so einfacher Struktur, ohne Bedenken elementare Akte von Bewußtsein annehmen dürfen.

16. Die psychische Assoziation als Anomalie.

Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung

Eine Anomalie zu dem Gesetz der Korrespondenz des Innern und Äußern in dem eben erörterten Sinne liegt in der Tatsache vor, daß sich die psychischen Erscheinungen nicht bloß nach Gleichzeitigkeit und Folge, sondern auch nach innerer Verwandtschaft oder Ähnlichkeit verbinden.¹ Während wir ohne Schwierigkeit für die äußere Assoziation derselben in allgemeinen Eigenschaften des

¹ Statt von Anomalie soll die 2. Auflage einfach von der Tatsache der Einheit des Bewußtseins handeln — als dem Prinzip aller einheitlichen Erscheinungen — also auch der materiellen.

Ferner das Sophisma der Einfachheit aus der Tatsache der Vergleichung widerlegen. Es ist nicht minder, sondern noch weit mehr unbegreiflich, ja eigentlich widersprechend, daß eine einfache Sache mehrere Vorstellungen habe. (Anmerkung des Autors zur 2. Auflage.)

Mechanismus der nervösen Substanz die entsprechenden objektiven Tatsachen nachweisen können, sofern dieser Mechanismus überall zur Zusammenordnung der Bewegung und deren Einübung durch Wiederholung führt: ist für die Assoziation durch innere Verwandtschaft an eine mechanische Repräsentation nicht zu denken. Es mag sein, daß den psychisch verwandten Erscheinungen physische Vorgänge im Zentralorgane entsprechen, die unter sich ähnlich sind und sich nach dem Grade ihrer Ähnlichkeit verbinden. Allein diese Annahme genügt nicht, den in Rede stehenden Vorgang mechanisch zu beschreiben. Er ist einer solchen Beschreibung überhaupt nicht zugänglich; denn die Verbindung erfolgt nicht deshalb, weil die Erscheinungen ähnlich sind, sondern dadurch, daß sie als ähnliche erkannt werden. Sie hat also das Bewußtsein zur Voraussetzung und erfolgt innerhalb desselben. Ebendaher hat sie auch ausschließlich subjektive Bedeutung. Sie ist nur für das Selbstbewußtsein und durch dasselbe vorhanden und müßte sich dem objektiven Anblick entziehen, auch wenn dieser vollständig alle äußerlich erkennbaren Vorgänge in der nervösen Substanz umfassen würde. Ich nenne sie aus diesem Grunde die psychische Assoziation. Alles höhere seelische und geistige Leben, die zusammenhängende Erinnerung, die Assimilation der Vorstellungen und Begriffsbildung, die inhaltliche Synthese der Begriffe, wird durch sie vermittelt und selbst das Gedächtnis ist nach seiner psychischen Seite von ihr abhängig. Im Gedächtnis wirken äußere und innere Assoziation zusammen, jene bewirkt die Reproduktion, diese die Rekognition der Vorstellungen. Somit steht schon das sogenannte mechanische Gedächtnis, die unwillkürliche Reproduktion, die einer rein physiologischen Erscheinung am nächsten kommt, unter dem Einfluß der psychischen Assoziation. Mit Hering der organisierten Materie als solcher Gedächtnis zuschreiben, heißt entweder eine bloße Metapher gebrauchen, oder dieser Materie zugleich ein zusammenhängendes Bewußtsein zuerkennen. Die Reproduktion, ein allgemeines physiologisches Gesetz der nervösen Substanz, erklärt, daß sich bestimmte Zustände infolge ihres wiederholten Eintretens mit zunehmender Leichtigkeit und Sicherheit wiederherstellen; aber sie erklärt nicht, daß die erneuten Zustände in zunehmendem Grade bekannt d. i. früheren Zuständen ähnlich erscheinen. Mit jeder Gedächtniserscheinung ist ein Akt der Er-

innerung verbunden, der dieser Erscheinung den Charakter der Bekanntheit verleiht. Das Gedächtnis kann hinsichtlich dieses Charakters nicht die Ursache, es muß die Folge der psychischen Assoziation durch Ähnlichkeit sein.

Wie ist nun diese Anomalie zu erklären ohne die Ausflucht zu dualistischen Vorstellungen einer *res cogitans* zu nehmen?

Die Ausnahme vom Gesetz der Gegenseitigkeit der inneren und äußeren Erscheinungen, auf die wir hier stoßen, ist nur eine scheinbare. Sie betrifft gar keine Erscheinung, sondern den Grund des Erscheinens selbst, das Prinzip aller Erfahrung: die Einheitsfunktion des Bewußtseins. Von dieser Funktion ist die psychische Assoziation die Wirkung. Nun finden wir aber die Einheit des Bewußtseins, obgleich sie der Form nach Grund der Erfahrung ist, der Wirklichkeit nach an die Individualität gebunden und von dieser, wie uns nicht erst pathologische Erfahrungen zu lehren brauchen, abhängig. Das Substrat der Einheit des Bewußtseins ist nicht in irgendeinem Organe oder einem Punkte eines Organes zu suchen; das Substrat für dieselbe ist, wie schon oben bemerkt wurde, das organische Individuum im ganzen und in der Wechselwirkung seiner Teile. Das organische Gleichgewicht, das sich während des individuellen Lebens bei allem Wechsel von Stoff und Kraft behauptet und immer wiederherstellt, findet seinen psychischen Ausdruck in einem von vornherein einheitlichen, durch alle Veränderungen sich selbst gleichbleibenden Bewußtsein.

Es versteht sich von selbst, daß der Grund des Erscheinens nicht selber wieder erscheinen kann. Die Einheit des Bewußtseins läßt sich daher ebensowenig subjektiv oder innerlich anschauen — das bloße Ich ist nicht Gegenstand unseres Erkennens, sondern Form desselben —, als sie objektiv angeschaut werden kann. Nur ihre Wirkungen, die psychischen Assoziationen, sind auf der subjektiven Seite der Erfahrung anzutreffen.

Immerhin aber bleibt diese Anomalie von der höchsten prinzipiellen Bedeutung. Die Tatsache, die aller Erfahrung von der Innen- und Außenwelt zugrunde liegt, die Tatsache, daß wir zwar kein einfaches, wohl aber ein einheitliches Ich sind, das vermöge seiner Einheit mit sich selber das Gleiche als Gleiches erkennt, die Erscheinungen nach ihrer inneren Verwandtschaft verknüpft und so einen Zusammenhang unter ihnen stiftet, der durch ihr bloßes

Eintreten und wiederholtes Erfolgen allein nicht gestiftet werden kann, beweist, daß wir uns die Synthese der Vorgänge in der Natur als eine weit innigere und gleichsam gründlichere zu denken haben, als es auf dem Standpunkte der rein mechanischen, also abstrakten Naturbetrachtung geschieht. Sie beweist schlagender als alles übrige, was wir in diesem Kapitel zur Ergänzung der mechanischen Vorstellungsart beigebracht haben, daß der Mechanismus nur die äußere Erscheinung des an sich Realen ist, die Wirkung desselben auf die äußeren Sinne.

DRITTES KAPITEL

Der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit

1. Der Determinismus und seine Beziehung zur Moral

Die von Kopernikus und Kepler geschaffene Astronomie der Neueren hat den Ruhm, die Bewegung der Erde entdeckt und die wahre Verfassung des Sonnensystems erkannt zu haben; die Philosophie der Neueren darf sich rühmen, die Bewegungsgesetze des Willens entdeckt und die wahre Verfassung des Geistes ermittelt zu haben. Beide Entdeckungen, die astronomische und die philosophische, bilden Wendepunkte der wissenschaftlichen Weltanschauung, jene ist der kulturgeschichtlich wichtigste Bestandteil der Erkenntnis der Außenwelt, diese die Grundlage für die wissenschaftliche Erfassung der Innenwelt, des geistigen Lebens und seiner Entwicklung. In beiden Fällen steht der wahre Sachverhalt im Widerspruch zur Aussage der unmittelbaren Erfahrung; die Ermittlung dieses Sachverhaltes bedeutet daher den Triumph des Denkens über die ursprüngliche, an die sinnlichen Eindrücke gebundene Erkenntnis. Nachdem die Kopernikanische Theorie zur allgemeinen Herrschaft gelangt ist, nennt man wohl das Auf- und Untergehen der Sonne eine Sinnestäuschung, obschon diese Erscheinung für den Standpunkt des irdischen Beobachters notwendig gilt; und so bezeichnet man auch die Willensfreiheit als Illusion, als Täuschung des inneren Sinnes, obschon der Wille für den Handelnden selbst, also vom Standpunkte der subjektiven Erfahrungen aus, frei erscheinen muß. Um die wahren Bewegungen der Himmelskörper von den scheinbaren zu unterscheiden, müssen wir den geozentrischen Standpunkt, an welchen die Wahrnehmung gebunden ist, in Gedanken mit dem heliozentrischen vertauschen, um die Abhängigkeit des Wollens von seinen Ursachen zu er-

kennen, die subjektive Erfahrung mit der objektiven ergänzen. Die Willensfreiheit ist keine Illusion, sondern die unvollständige, völlig einseitige Auffassung des Willensvorganges.

Wenn die neue astronomische Weltanschauung, obschon erst zwei Jahrhunderte nach ihrer Entstehung und mit dem Opfer von Blutzeugen für ihre Wahrheit, zum Gemeingute aller Unterrichteten geworden ist, während die Lehre vom Determinismus des Willens, die neue Anschauung der inneren geistigen Welt, noch immer erst das Eigentum der Minderzahl, nämlich der philosophisch Denkenden, bildet: so liegt der Grund davon nicht bloß darin, daß abstrakte Argumente viel schwieriger zu verstehen sind, als anschauliche Beweise und daß das Gewicht, welches das Zeugnis des Selbstbewußtseins zu haben scheint, weit stärker empfunden wird, als die Bedeutung einer äußeren Anschauung, die durch andere äußere also mit jener gleichartige Anschauungen berichtet werden kann. Theologie und Strafrechtswissenschaft vereinigen sich, die Willensfreiheit zu verteidigen; die erste, um Gott von der Verantwortlichkeit für die Sünden der Menschen zu befreien, die zweite, um den Menschen für seine Verbrechen gegen die Gesellschaft verantwortlich zu machen. Obschon sich der Theologe mit seiner Behauptung der Willensfreiheit in unlösbare Widersprüche mit der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes verstrickt, zieht er doch das kleinere Übel dieser Widersprüche dem anscheinend größeren eines für die Sünden seiner Geschöpfe verantwortlichen Schöpfers vor. Wer sich theologischerseits redlich und unumwunden zum Glauben an die Allmacht und Allwissenheit Gottes bekennt, muß mit Augustinus und Luther das Dogma der Willensfreiheit verwerfen, wie sehr er auch dadurch gleich dem ersteren in Verlegenheit versetzt werden mag. Der Strafrechtslehrer aber, der die Willensfreiheit statt wie der Theologe zur Rechtfertigung der göttlichen, zu der der menschlichen Gerechtigkeit nicht entbehren zu können glaubt, ist die Antwort auf die Frage schuldig geblieben: mit welchem Rechte er ein grundloses, durch keine Motive bewegtes und zu bewegendes, aus völliger Indifferenz oder Gleichgültigkeit entspringendes Wollen verantwortlich machen will? Das bloße Wollen, das Wollen nach Abzug seiner Motive und seiner Objekte, nach Absonderung desselben von dem Charakter des wollenden und handelnden Individuums, ist wie das bloße Ich eine

Formel, ein abstrakter Begriff; es ist gleich dem reinen Ich in allen handelnden Subjekten unterschiedslos derselbe Begriff. Wie aber kann ein abstrakter Begriff zur Verantwortung gezogen werden?

Auch das Interesse der Moral scheint mit der Willensfreiheit solidarisch zu sein. So dachte selbst Kant, der von der Unmöglichkeit einer empirisch erkennbaren, also irgendwie nachweisbaren Freiheit des Wollens vollkommen überzeugt war und dieser Überzeugung sogar einen unnötig schroffen Ausdruck gab. „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Hier werden die spezifischen Gesetze des Wollens, insbesondere die aus der gesellschaftlichen Ordnung abzuleitenden Gesetze desselben ohne weiteres mit den allgemeinen Naturgesetzen vermengt, aus denen sie doch nur in sehr vermittelter Weise abstammen. „Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.“¹ Und doch geschieht in jedem nächsten Augenblick des zeitlich vorrückenden Universums in der Tat etwas was vorher nicht war, wenn auch aus Ursachen, die vorher gewesen sind. — Die Moral besteht und der Determinismus ist eine wissenschaftliche Wahrheit, die durch die Vernunft gefordert, durch die Erfahrung bestätigt wird; also muß die Moral zugleich mit dem Determinismus des Wollens möglich sein. Sie ist sogar, wie wir uns überzeugen werden, als Ausfluß eines unter Gesetzen stehenden Willens nur im Verein mit dem Determinismus möglich. Die Moral ist der Erkenntnisgrund des Determinismus, der Determinismus der Realgrund der Moral. M. a. W. wir könnten schon aus dem Bestehen von Moral in der menschlichen Gesellschaft auf den Determinismus des Wollens schließen, auch wenn derselbe nicht durch anderweitige Gründe nachzuweisen wäre.

Wir haben indes zunächst weder die moralische und noch viel weniger die theologische Seite unseres Problems ins Auge zu fassen. Wir gehen von der erkenntnis-theoretischen Erörterung desselben aus. Es soll gezeigt werden, daß die Willensfreiheit eine metaphysische Einbildung ist, ohne wissenschaftlichen Grund und ohne

¹ VII 317, II 427.

14 Riehl III.

Wert für das praktische Leben. Was die theologischen Argumente für dieselbe betrifft, so kann uns die Bemerkung genügen, daß es vom Standpunkte eines Gottesgläubigen aus eine maßlose Überhebung des Geschöpfes über den Schöpfer genannt werden muß, wenn das Urwesen unter die Norm der menschlich-sozialen Begriffe von Verantwortung und Zurechnung gestellt, also Gott vor den Richterstuhl der Theologen zitiert wird.

2. Spinozas und Schopenhauers Erklärung des Scheins der Willensfreiheit

Rée irrt, wenn er annimmt, daß die Philosophen zwar die Unfreiheit des Willens, die Abhängigkeit desselben vom Kausalitätsgesetze, dargetan, aber die Frage: wie denn der Wille frei zu sein scheint? nicht beantwortet haben. Abgesehen von Schopenhauer, der dieser Frage eine eingehende Untersuchung widmet, hat bereits Spinoza den Grund: warum der Wille frei erscheinen muß, aufgedeckt. Er sagt, „daß die Menschen sich nur deshalb für frei halten, weil sie sich zwar ihrer Willensbestrebungen und ihres Verlangens bewußt sind, an die Ursachen aber, durch welche sie zum Verlangen und Wollen bestimmt werden, weil sie von diesen nichts wissen, auch nicht im Traume denken“. Die Vorstellung ihrer Freiheit ist also nichts als die Unkenntnis der Ursachen ihrer Handlungen. Die Menschen täuschen sich, wiederholt Spinoza, mit ihrer Meinung frei zu sein, da diese Meinung doch nur darauf beruht, daß sie sich zwar ihrer Handlungen bewußt sind, aber die Ursachen nicht kennen, durch welche sie zum Handeln bestimmt werden. Auf diese notwendige Einbildung der Freiheit führt schon Spinoza, fälschlich wie ich glaube, die Entstehung der Begriffe von Lob und Tadel, Schuld und Verdienst zurück.¹ Schopenhauer, dessen schöne Abhandlung über die Freiheit des Willens niemand ungelesen lassen soll, der sich über diese Frage belehren will, und niemand ungelesen lassen darf, der sich ein Urteil in derselben zuschreibt, weist in dem Kapitel: der Wille vor dem Selbstbewußtsein, gleichfalls auf die Quellen hin, aus denen die Erscheinung einer absoluten inneren Freiheit hervorgeht. Frei sein heißt für das Selbstbewußtsein einfach: dem eigenen Willen gemäß sein und nichts weite-

¹ S. Ethik, Anhang zum ersten Teile und das Scholion zum 35. Lehrs. d. 2. T. — Vgl. Rée: Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885. S. 27.

res. Die Aussage des Selbstbewußtseins bezieht sich nur auf die Freiheit des Tuns unter der Voraussetzung des Wollens. Sie lautet: ich kann tun, was ich will, wenn ich will, vorausgesetzt natürlich, daß meinem Tun keine unüberwindlichen äußeren Hindernisse entgegenstehen. Ebenso faßt auch Hobbes den Begriff der Freiheit auf, wenn er erklärt: ein freies Wesen ist dasjenige, das etwas tun kann, wenn es will, und unterlassen, wenn es will, und weiterhin sagt: daß Freiheit die Abwesenheit aller der Hindernisse des Handelns ist, die nicht in der Natur und eigenen Beschaffenheit des handelnden Wesens enthalten sind.¹ Aber nicht die Abhängigkeit unseres Tuns von unserem Wollen, sondern die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit unseres Wollens selbst steht in Frage. Hierüber vermag aber unser Selbstbewußtsein keinen Aufschluß zu erteilen. Es bleibt bei seiner einförmigen und im Grunde tautologischen Aussage: ich will, was ich will und kann tun, was ich will, bestehen. Aber nicht dies verlangt man zu wissen, sondern: ob wir in einem gegebenen Falle, also unter bestimmten äußeren und inneren Umständen Entgegengesetztes wollen können. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß wir Entgegengesetztes als von uns gewollt denken und sogar wünschen können. Unser Bewußtsein wird beständig von der Erinnerung an vergangene Handlungen, deren Antriebe und Folgen, durchzogen und die Neigungen des Menschen sind mannigfaltig und selbst einander widerstreitend, wobei die Kraft jeder einzelnen Neigung in ihrer ganzen Stärke nur dann empfunden wird, wenn sie unmittelbar als Trieb wirkt, nicht wenn wir sie nachträglich in die Vorstellung rufen. Diese Möglichkeit nun, Entgegengesetztes zu wünschen, verwechselt der philosophisch Ungebildete mit der Möglichkeit, Entgegengesetztes zu wollen, und hierin ist, wie Schopenhauer bemerkt, die Hauptquelle jenes nicht zu leugnenden Scheines einer unbedingten inneren Freiheit zu suchen. — Vielleicht unterschätzt Schopenhauer, der die Unveränderlichkeit des Charakters der Menschen übertreibt, das Gewicht dieser Tatsache und den Einfluß derselben auf unsere künftigen Handlungen. Allein, so bedeutsam für die Erziehung und Selbsterziehung die Möglichkeit Entgegengesetztes zu wünschen ist, so unstreitig ist es doch, daß ein Wunsch nicht von selbst zu einem Wollen wird, daß also niemand frei ist, das was er bloß wünscht, auch zu wollen.

¹ Hobbes, der englischen Werke IV: B. 273 ff.

Beide Denker, Spinoza und Schopenhauer, lassen aber die Frage offen: warum die Ursachen unseres Wollens, falls solche bestehen, auf dem Standpunkte unseres Selbstbewußtseins notwendig verborgen bleiben müssen? Zwar bemerkt Schopenhauer, über die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußeren Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, kann das Selbstbewußtsein deshalb nichts aussagen, weil diese Unabhängigkeit außerhalb seiner Sphäre liegt, sofern sie das Kausalverhältnis der Außenwelt (die uns als Bewußtsein von anderen Dingen gegeben ist) zu unseren Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurteilen kann. Sache des Selbstbewußtseins ist demnach allein der Willensakt, auch ist es erst die Tat, die ihn selbst für das Selbstbewußtsein, zum Willensakte stempelt.¹ Aber so richtig im allgemeinen diese Bemerkung ist, so bedarf sie doch einer Ergänzung und weiteren Ausführung. Schopenhauer verwechselt beständig das Objekt des Wollens mit dem Motiv desselben. Seine metaphysische Willentheorie, die den Willen für das Wesen jeder Erscheinung hält, bringt es mit sich, daß er das Objekt als bloße Vorstellung, die Vorstellung lediglich als Willensmotiv betrachtet. Er behauptet die wesentliche, qualitative Gleichartigkeit der Kausalität auf allen Stufen ihrer Erscheinung, wodurch er im Grunde alle Ursachen zu Motiven macht, was auch ganz folgerichtig gedacht ist, wenn alle Wesen wollende Wesen sein sollen. Motive sind niemals die vollständigen Ursachen eines Wollens, sie sind der Teil dieser Ursachen, der wirklich ins Selbstbewußtsein fällt. Wenn es genüge, das Wollen als motiviert zu erkennen, um es als verursacht zu erkennen, so würde schon das Selbstbewußtsein die kausale Abhängigkeit unserer Willensäußerungen lehren, und die Erscheinung der Freiheit könnte sich nur noch auf jene unwichtigen, dem Selbstbewußtsein gleichgültigen Handlungen beziehen, für welche in der Tat eigentliche Motive fehlen. Der Unterschied von Objekt und Motiv tritt in allen Fällen einer willkürlichen Handlung deutlich hervor. Es kann jemand aus Dankbarkeit das Haus seines Wohltäters anzünden, um diesem die versicherte Summe zuzuwenden. Hier ist das Objekt seines Wollens, der Zweck, der durch die Handlung erreicht werden sollte: die Zu-

¹ Die beiden Grundprobleme der Ethik. Leipzig 1860. S. 16.

wendung der Geldsumme; das Motiv: die Dankbarkeit gegen den Wohltäter; das Mittel: das Anzünden des Hauses.¹ Wer nicht mit Schopenhauer die Objekte für bloße Vorstellungen, die Vorstellungen für Motive ansieht, muß auch zugeben, daß selbst die Einsicht in die Motivierung aller Willensakte nicht ausreicht, die Abhängigkeit dieser Akte vom Kausalitätsgesetze zu erweisen.

3. Ergänzung dieser Erklärungen

Mit dem Bewußtsein des Handelns ist das Bewußtsein der eigenen Macht oder Kausalität des Handelnden notwendig verbunden. Dieses Bewußtsein der Eigenmächtigkeit, der anscheinenden Ursprünglichkeit unseres Handelns fällt mit dem Bewußtsein, daß wir selbst es sind, welche handeln, daß wir die Täter dessen sind, was wir tun, zusammen; ja es ist mit demselben einerlei, also nicht erst eine Folgerung, die wir aus der Wahrnehmung des Handelns ziehen. Nur durch Handeln werden wir unser selbst bewußt. Das Selbstbewußtsein ist eben selbst die ursprünglichste und zugleich die allgemeinste Äußerung unseres Willens; es kommt nicht erst zu dem Willen hinzu, diesen, wie Schopenhauer meint, beleuchtend, — es ist der Willensakt als solcher und von dem Streben der Selbsterhaltung nicht zu trennen, also ein tätiges, kein bloß von außen empfangendes Bewußtsein. Die tätige, nicht die empfängliche Seite unserer Natur ist die Quelle, aus der das Selbstbewußtsein hervorgeht und sich, solange wir leben, beständig erneuert. Die Ursachen aber, die diese Tätigkeit ins Spiel setzen, gehen dem Selbstbewußtsein notwendig voran, weil das Selbstbewußtsein mit ihrer Wirkung, der vollendeten Tätigkeit, zusammenfällt. Wir entdecken sie daher auch erst, wenn wir uns von der subjektiven Seite der Erfahrung zur objektiven, von Gefühl und Streben zur Empfindung und Anschauung wenden. Unser Handeln scheint ganz aus uns selbst zu entspringen, weil unser Selbstbewußtsein zugleich mit unserem Handeln entspringt. Dies ist der Grund, warum wir uns zwar unserer Neigungen und unseres Verlangens bewußt sind, der Ursachen aber, von denen die Neigungen und das Verlangen abhängen,

¹ Dieses Beispiel wird von G. v. Giżycki in seinem sehr lesenswerten Aufsatz: *Moralische Beurteilung* (Vierteljahresschrift f. wissensch. Philosophie IX. 1.) angeführt und analysiert.

nicht bewußt werden, warum uns also Handlungen, die unseren Neigungen entsprechen, frei erscheinen müssen. Die Ursachen unserer Handlungen, d. i. die Ursachen unserer Neigungen und unseres Begehrens können nicht ins Selbstbewußtsein fallen, weil sie tatsächlich jenseits desselben liegen, nämlich diesem vorangehen. Von dem gesamten Vorgang, der unser Handeln bildet, kommen nur Teile und Bruchstücke zur Kenntnis des Selbstbewußtseins. Daher hat jede Handlung, solange wir sie nur mit dem Selbstbewußtsein betrachten, etwas Unbegreifliches, das als Zufälligkeit der Handlung erscheint, und worauf sich der Verteidiger der Willensfreiheit stützt, indem er für seine Behauptung das Zeugnis der inneren Erfahrung geltend macht. Wir aber sehen jetzt ein, daß dieses Zeugnis nicht beweiskräftig sein kann, weil es auf einer unvollständigen Aussage beruht.

Wir haben jedoch wohl zu beachten, daß das Bewußtsein der Eigenmächtigkeit unseres Handelns nur die Form des Handelns betrifft. Es ist das Schema, nach welchem sich das bewußte Handeln als solches vollzieht. Aus diesem Schema machte Kant unter dem Namen der transzendentalen Freiheit ein besonderes Vermögen; er verdinglichte das praktische Ich, während er die Hypostasierung des bloß theoretischen als metaphysische Einbildung erkannt hatte.

Wir unterscheiden einfach-bewußte Handlungen oder Triebhandlungen von solchen, deren wir uns als willkürlicher bewußt werden und haben den Satz, daß die Ursachen des Handelns in keinem Falle ins Selbstbewußtsein fallen, für beide Klassen besonders nachzuweisen.

Eine Triebhandlung ist eine Handlung, die zur Befriedigung eines Triebes führt. Obwohl das Bewußtsein eines Triebes stets durch das Gefühl eines Bedürfnisses erweckt wird, so identifiziert sich das Selbstbewußtsein des Tieres doch nur mit der Befriedigung des Triebes. Diese allein erscheint dem Tiere als seine eigene Tat, das Gefühl des Mangels dagegen gibt ihm eine wenn auch noch so stumpfe Wahrnehmung von der Außenwelt, d. i. von einer Existenz, durch die seine eigene Existenz beschränkt wird. Die Ursachen des Triebes und damit die Ursachen der Handlung sind dem Selbstbewußtsein unbekannt. Ein Tier, das vom Gefühl des Hungers getrieben seine Nahrung aufsucht, weiß nichts von dem Zustande der Verdauungsorgane, der den Hunger erzeugt. Seine Nahrungs-

suche würde ihm, wenn es reflektieren könnte, allein von seinem Streben auszugehen, die Kausalität seiner Handlung gänzlich in seinem eigenen Bewußtsein beschlossen zu sein scheinen. Erst der objektiven Wissenschaft werden die Ursachen der Triebe und ihrer Ausbildung bekannt. Sie erst weiß, daß die Triebe der subjektive Ausdruck des Lebensprozesses sind und daß ihre Befestigung und Entwicklung durch natürliche Auslese erfolgt.

Bei einer eigentlichen Willenshandlung tritt zwischen Triebgefühl und Äußerung des Triebes die Vorstellung der Folgen der impulsiven Bewegung; die Kenntnis dieser Folgen verdankt das animale Wesen seiner früheren Erfahrung. Das Wollen ist das von einer intellektuellen Tätigkeit geleitete Handeln. Handlungen, die nicht bloß dem direkt gefühlten Triebe, sondern auch der Vorstellung der Folgen der Triebäußerung gemäß sind, sind Willenshandlungen. Eigentliche Willenshandlungen erfolgen durch die bewußte Auswahl zweier oder mehrerer triebartig angeregter Äußerungen, welche Überlegung heißt, oder doch mindestens durch Wahl der Zulassung oder Unterlassung einer impulsiven Handlung in Gemäßheit der vorgestellten Folgen derselben. Die Gründe dieser Wahl in ihrem Einfluß auf das Handeln bezeichnen wir als Motive. Nicht immer ist das Motiv die Vorstellung der Folgen des Handelns, es kann auch die Vorstellung eines Befehles und in der weiteren geistigen Entwicklung des Menschen die Vorstellung der Pflicht sein, bei welcher wir sogar soviel als möglich von den Folgen unseres Handelns absehen. In vielen Fällen ist das Motiv ein sekundärer Trieb, dem ein primärer untergeordnet wird. Eine Handlung steht in dem Maße einer willkürlichen Handlung näher, in welchem die Motive oder indirekten Impulse die direkten überwiegen. Je willkürlicher also eine Handlung ist, um so motivierter muß sie auch sein. Je motivierter sie aber ist, um so freier erscheint sie dem Selbstbewußtsein. Wir fühlen einen Zwang der Motive nur in dem Falle, als ihrem Einfluß auf das Handeln die Kraft primärer Triebe und Leidenschaften entgegentritt, und wir fühlen die Nötigung auch nur so lange, als der Kampf zwischen diesen inneren Mächten währt. Ist derselbe entschieden, gleichviel ob der Neigung oder der Einsicht gefolgt wird, so fühlen wir uns (von der nachträglichen Reflexion, die entweder zur Reue oder zur Gewissensfreude führt, abgesehen) wieder frei, unser Selbstbewußtsein geht

völlig in unsere Handlung auf. Wenn wir nun bedenken, daß Motive aus Überlegung hervorgehen, Überlegung aber eine Betätigung des Bewußtseins ist: so sehen wir ein, daß sich unser, der Überlegung fähiges Bewußtsein mit seinen Handlungen um so mehr Eins fühlen muß, je motivierter diese sind. Eben dieselben Handlungen aber erscheinen vom Standpunkte der äußeren Erfahrung aus am deutlichsten dem Kausalitätsgesetze unterworfen, weil sie mehr als andere die äußeren Kennzeichen einer kausalen Verbindung: Beständigkeit und Gleichförmigkeit an sich tragen. Wir rechnen, oder um es gleich in der Sprache der Moral zu sagen, wir vertrauen auf die Äußerungen eines vernünftigen, von Grundsätzen geleiteten Willens mit ebenso großer Zuversicht, mit der wir das Eintreten einer bestimmten Naturbegebenheit erwarten, wenn deren Bedingungen gegeben sind. Und nun betrachten wir, um einen extremen Fall gegenüberzustellen, die Handlungen eines Wahnsinnigen oder überhaupt eines der Sinne nicht Mächtigen und fragen uns: welche Handlungen wohl mehr den äußeren Schein von Freiheit zeigen, die vom Standpunkt des inneren, moralischen Bewußtseins aus als unfrei bezeichneten des Geisteskranken, oder die motivierten, für frei gehaltenen des vernünftigen Menschen? Tragen nicht jene bei ihrem Mangel an Folgerichtigkeit und ihrer Unberechenbarkeit das Merkmal der Zufälligkeit und Zusammenhangslosigkeit an sich, so daß wir, wenn wir nicht ihre Ursachen kennen, geneigt sein würden, gerade diese Handlungen für ursachlos zu betrachten? Gäbe es in Wirklichkeit und nicht bloß in der Einbildung der Metaphysiker einen freien Willen, so müßten die Handlungen aller Menschen äußerlich den Handlungen von Wahnsinnigen gleichen. Denn ein aus völliger Indifferenz, d. i. aus Nichts entscheidendes Wollen müßte ein völlig inkonsequentes ganz zufälliges Handeln zur Folge haben. — Es besteht also ein merkwürdiger Gegensatz zwischen der inneren und äußeren Auffassung unserer Handlungen. Handlungen, die für die innere Beurteilung als freie erscheinen, weil sie aus der Totalität des handelnden Subjektes entspringen, erscheinen für die objektive Betrachtung vermöge ihrer Regelmäßigkeit und Beständigkeit als verursacht, während umgekehrt Handlungen, die ihrer inneren Beschaffenheit nach für unfrei gelten, weil sie entweder im Affekte oder bei krankhaft gestörtem Bewußtsein vollzogen werden, in der

äußeren Erfahrung den Anschein der Freiheit oder Ursachlosigkeit gewinnen.

Wir kennen zwar die Motive unserer Willenshandlungen, aber nicht die Ursachen der Motive. Wird also eine Handlung aus ihren Motiven erklärt, so bleibt es doch noch völlig unbegriffen, warum in einem gegebenen Falle und für ein bestimmtes Individuum gerade diese und nicht die entgegengesetzte Vorstellung zum Motive wird, oder warum ein und dieselbe Vorstellung für verschiedene Individuen zu einem verschiedenen und selbst entgegengesetzten Motive wird. Warum verbindet sich mit der Vorstellung einer Wohltat bei dem Einen das Gefühl der Dankbarkeit, bei einem Zweiten vielleicht das Gefühl seines Unvermögens und infolge davon das der Abneigung gegen den Wohltäter? Warum ist die Vorstellung des Ruhmes für viele ein so heftiger Sporn ihrer Tätigkeit, während sie für Descartes nichts Anziehendes hatte? Offenbar stoßen wir hier auf die angeborene Natur des Individuums, die eigentümliche Verbindung seiner Neigungen und Fähigkeiten, die man nicht ganz treffend als seinen Charakter bezeichnet hat, und welche dem individuellen Bewußtsein vorangeht, da sie der Träger desselben ist. Sie erklärt die verschiedene Reaktionsweise der Einzelnen auf die nämlichen äußeren Eindrücke hin. Diese geheime Quelle unseres Wollens und Handelns wird von unserem Selbstbewußtsein direkt nicht erreicht. Wir erfahren von ihrer Existenz nur indirekt durch unsere Handlungen; lernen aber auch aus diesen ihre Beschaffenheit nicht vollständig kennen, weil wir nicht in alle möglichen Umstände des Handelns versetzt werden können. Es bleibt also auch nach der Erklärung der Handlung aus ihren Motiven in jedem Willensakte ein unerklärlicher, vom Selbstbewußtsein nicht beleuchteter Rest. Der Leitfaden der Kausalität reißt an dieser Stelle für die subjektive Erfassung des Willensaktes ab. Die Ursache, welche eine Vorstellung in ein Motiv verwandelt, liegt außerhalb des Selbstbewußtseins, welches immer nur das Resultat dieser Verwandlung erfährt. Sie liegt in der unbewußten Tiefe unserer Individualität, in unserer Naturbeschaffenheit, und wollten wir, um sie zu entdecken und vollständig zu erkennen, dem Leitfaden der objektiven Betrachtung folgen, so würde uns derselbe immer weiter in den universellen Zusammenhang der Dinge zurückführen. Ein vollständiger empirischer Nachweis der Ursachen unserer

Handlungen ist daher nicht zu erwarten, und damit haben wir dem Metaphysiker den letzten Schlupfwinkel verraten, wo er seine Freiheit der Indifferenz unterbringen könnte, wenn diese Freiheit überhaupt der Mühe des Behauptens wert wäre.

Es ist leicht zu erkennen, warum die notwendige Unkenntnis der eigentlichen Ursachen unserer Handlungen den Schein ihrer Ursachlosigkeit erzeugen muß. Wir sehen, daß die nämlichen Vorstellungen das Wollen verschiedener Menschen in ganz verschiedenem Sinne motivieren, und da wir die eigene Naturbeschaffenheit erst auf Umwegen und niemals vollständig erfahren, da wir sie nicht beständig gleichsam vor Augen haben: so bilden wir uns ein, die gleichen Vorstellungen hätten auch unseren eigenen Willen in anderer, vornehmlich der von uns gewünschten Weise motivieren können.

Wer seinen Willen nicht als das Urwesen betrachtet, wird an der Annahme äußerer, nicht erst im Bewußtsein entstehender Ursachen seines Wollens keinen Anstoß nehmen. Die Energie unseres Wollens, die Stärke unserer Leidenschaften, die Festigkeit unserer Grundsätze, die Bereitwilligkeit zu handeln, stammen so wenig aus uns selbst, wie die Kraft des geworfenen Steines aus dem Steine stammt. Nichts ist in Wahrheit sowenig in unserer Gewalt als das Wollen. Gewisse pathologische Erscheinungen, die man als Aboulie bezeichnet, bestätigen eindringlich die Richtigkeit dieses Satzes. Es müßte um die Angelegenheiten der Menschen, ihre allgemeinen und ihre besonderen, schon heute besser stehen, wäre das Wollen wirklich eine Sache, die sich von selbst macht. Als das letzte und höchste Entwicklungsprodukt des gesellschaftlichen Lebens ist die vollständig motivierte, bewußte Tat noch erst den wenigsten gegönnt.

4. Die Abwesenheit inneren Zwanges ist kein Argument für die Willensfreiheit

Eine Unfreiheit des Handelns tritt für das Selbstbewußtsein allerdings hervor, aber nur im Übergange von der impulsiven Handlungsweise zu der vernünftigen, und da vollkommene Geistesfreiheit oder Herrschaft der vernünftigen Motive über die Affekte ein Ideal ist, dem sich der Einzelne nur anzunähern vermag: so führt uns das Bewußtsein neben frei erscheinenden auch unfreie

Handlungen vor, letzteres aber immer erst in der nachträglichen Reflexion über das Handeln, nicht während desselben. Wir erfahren den Konflikt der Motive mit den primären Instinkten und Leidenschaften, ehe wir handeln; haben wir dann einem solchen Instinkte nachgegeben und ihn damit zeitweilig beseitigt, so kommt die Macht der beständig wirksamen Motive wieder zu ihrem Rechte; unsere Handlung erscheint uns nachträglich durch Instinkt und Leidenschaft erzwungen. Und weil wir nicht imstande sind, die ganze Triebkraft jener Leidenschaft wieder in die Vorstellung zurückzurufen, so entsteht die Täuschung, als hätten wir anders handeln können, als wir tatsächlich gehandelt haben und notwendig handeln mußten. Das Bewußtsein von innerem Zwang oder Nötigung ist daher ein sekundäres, in der Reflexion entspringendes Phänomen, während die Abwesenheit von Zwang primär und dem Handeln als solchem wesentlich ist. Die Abwesenheit von Zwang oder Nötigung läßt sich daher ebensowenig als Argument für die Willensfreiheit gebrauchen, wie die Unkenntnis der Ursachen unseres Handelns.

Schon Hume hat dargetan, daß die Notwendigkeit kein wesentliches Attribut einer kausalen Verbindung ist, die Abwesenheit von Notwendigkeit folglich kein Beweis für das Nichtstattfinden einer solchen Verbindung. Solange wir uns einfach der Betrachtung der beständigen und gleichförmigen Abfolge der Erscheinungen überlassen, fühlen wir keine Notwendigkeit, ihre Verbindung so und nicht anders zu denken. Ebensowenig entspringt dieser Begriff (wie ich im Gegensatz zu Hume bemerke) aus dem gewohnheitsmäßigen Übergang von der Wahrnehmung einer Erscheinung zur Vorstellung ihrer Ursache oder ihrer Wirkung. Um des Gefühls der Notwendigkeit alles Geschehens in der Natur innezuwerden, müssen wir uns vielmehr in Gedanken eine Ausnahme von der Beständigkeit und Gleichförmigkeit in der Abfolge der Begebenheiten gestatten. Ungewöhnliche, anscheinend isolierte Erscheinungen rufen durch ihren Gegensatz zu den gewohnten und erfahrungsgemäß verbundenen das Bewußtsein der Notwendigkeit in der Verbindungsweise der letzteren hervor. Sie erwecken den Trieb nach kausaler Erklärung d. i. nach ihrer Einordnung in den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang der Dinge. Eben dasselbe läßt sich noch auf andere Weise zeigen. Unser gemeinschaft-

liches Denken ist normativen Gesetzen unterworfen; wir empfinden aber diese Unterwerfung nicht als Notwendigkeit, solange wir jenen Gesetzen gemäß denken. Erst die Entdeckung eines Widerspruchs bringt uns die Notwendigkeit des Gesetzes der Widerspruchsvermeidung zum Bewußtsein. Kurz, die Notwendigkeit ist überall ein abgeleitetes, unter bestimmten Voraussetzungen entspringendes Phänomen. Wir nehmen bei unseren Willensäußerungen um so weniger eine subjektive Notwendigkeit wahr, je mehr sie notwendig (in der objektiven Bedeutung des Wortes) sind, d. i. je vollkommener sie von ihren Motiven abhängen. Diese Abwesenheit von Nötigungen verwechselt das Denken des Ungebildeten mit der Abwesenheit von Ursachen seiner Handlungen und wird in seiner Meinung durch die Unkenntnis dieser Ursachen bestärkt. In Wahrheit aber ist die Verbindung von Beweggrund und Handlung so beständig und regelmäßig wie die Verbindung einer äußeren Ursachen mit ihrer Wirkung. Ein Motiv wirkt so gesetzlich wie ein Stoß.

Um zu zeigen, wie vollkommen die Gewißheit in natürlichen und die in moralischen Dingen miteinander verkettet sind und daß sie zusammen nur eine einzige Reihe von Schlüssen bilden, wählt Hume ein überaus lehrreiches Beispiel, für welches ich den Leser auf die Untersuchung über den menschlichen Verstand verweisen muß.¹ Es handelt sich bei demselben um eine Reihe unter sich verbundener Vorgänge, die bald der physischen, bald der moralischen Welt angehören, und Hume zeigt, daß der Verstand keinen Unterschied in der Notwendigkeit, womit die eine oder die andere Art von Ursachen wirkt, zu entdecken vermag. Die ganze Reihenfolge abwechselnd physischer und moralischer Ursachen wird als eine einzige, ununterbrochene Kette aufgefaßt, von der jedes Glied dieselbe Festigkeit besitzt. In der Tat gehören die moralischen Ursachen zusammen mit den physischen zu einer einzigen kausalen Ordnung der Dinge. Ihr Unterschied ist nur in der Erscheinung gegeben, nicht für den Verstand, der vom Unterschied der Erscheinung zu abstrahieren vermag.

5. Objektive Betrachtung der Willenshandlungen

Die Unkenntnis der Ursachen unseres Wollens ist kein Beweis für die Abwesenheit der Ursachen, die Freiheit von innerem Zwang

¹ Vgl. auch den 1. Bd. dieses Werkes, 3. Aufl., 1924, S. 149 ff.

kein Beweis für die Unabhängigkeit des Willens vom Kausalgesetze. Der Wille muß dem Selbstbewußtsein frei erscheinen, auch wenn er tatsächlich kausal bedingt ist. Ein strenger Beweis dafür, daß er auch wirklich kausal bedingt sei, ist aber damit noch nicht erbracht. Wer eingesehen hat, daß die Erscheinung des Auf- und Untergehens der Sonne und des Stillstandes der Erde auch unter der Voraussetzung der Bewegung der Erde und des Stillstandes der Sonne eintreten muß, ist nicht der Verpflichtung enthoben, zu beweisen, daß sich die Erde wirklich bewegt.

Gehen wir von der subjektiven Erfassung des eigenen Willens und Handelns zur objektiven Betrachtung der Handlungen unserer Nebenmenschen über, so zweifeln wir nicht länger, daß ihre Handlungen Ursachen haben, und daß die moralische Natur des Menschen ebenso unter allgemeinen und festen Gesetzen steht wie dessen physische. Wir sehen die menschlichen Handlungen mit ebenso großer, ja noch größerer Regelmäßigkeit erfolgen, mit welcher überhaupt verwickeltere Naturerscheinungen eintreten, sobald ihre Bedingungen gegeben sind. Daher steht die Geschichte an kausaler Begründung der Meteorologie nicht nach; sie gestattet in dieser Hinsicht sogar einen Vergleich mit der Biologie. In der Beurteilung der Handlungen der Mitmenschen, in den Schlüssen aus dem vergangenen Benehmen derselben auf ihr künftiges läßt sich auch derjenige durch den Glauben an Willensfreiheit nicht irritieren, der sich zu diesem Glauben bekennt. Hat sich in einem bestimmten Falle seine Voraussage der Handlungsweise eines ihm Bekannten als irrtümlich herausgestellt, so behauptet er nicht, daß ihm die Wahlfreiheit desselben einen Streich gespielt habe, er schreibt seinen Irrtum der mangelhaften Kenntnis des Charakters oder der Umstände des Handelns seines Nebenmenschen zu.¹ Die Unsicherheit in der Voraussage eines moralischen Erfolges beruht auf demselben Grunde, der die Voraussage eines physischen unsicher macht. Den uns bekannten Ursachen können unbekannte störend entgegenwirken, die den erwarteten Erfolg verändern oder verhindern. Ein Motiv wirkt gesetzlich, aber nicht unwiderstehlich, es kann durch Gegenmotive aufgewogen werden. Eine Leidenschaft mag so stark sein als sie will, ihre Kraft kann sich an der Festigkeit angenommener Grundsätze brechen. Der Wille ist ein

¹ Pastor Waldemar Meyer: Die Wahlfreiheit des Willens. Gotha 1886. S. 41.

zusammengesetzter Vorgang, abhängig von der Größe und Beschaffenheit der Momente, die zu seiner Hervorbringung zusammenwirken.

Aber nicht bloß die theoretische Auffassung des Handelns unserer Mitmenschen, auch unser praktisches Verhalten gegen sie, richtet sich gänzlich nach der Überzeugung, daß ihr Wollen kausal bedingt sei. Was würde auch aus der Kunst des Erziehers und des Staatsmannes werden, welchen Schutz könnte die Strafrechtspflege gewähren, wenn der Wille eine Ausnahme von dem Kausalitätsgesetze bilden sollte! Wie wollten wir einem freien Willen mit Zumutungen beikommen, oder ihn mit Motiven beeinflussen? Die praktischen Erfolge der Erziehung und Politik, der tatsächliche Schutz, den wir der Verwaltung des Strafrechtes verdanken, sind ebenso viele experimentelle Beweise der Unfreiheit des Willens. Daß diese Erfolge nicht vollständige sind, beweist nur, wie unvollkommen unsere praktische Kunst ist und daß sie an der angeborenen Naturbeschaffenheit der Menschen eine schwer zu beseitigende, in manchen Fällen vielleicht unüberwindliche Schranke findet. Für die Willensfreiheit ist daraus nichts zu erschließen. Ein indifferenter Wille wäre ein unlenksamer Wille, der jeden Einfluß von außen vereiteln müßte.

Dieser Gegensatz zwischen der Beurteilung des fremden und der Selbsterfassung des eigenen Willens ist augenscheinlich aus dem Wegfall der Hindernisse zu erklären, welche für die subjektive Betrachtung die Abhängigkeit des Willens vom Kausalitätsgesetze verdecken. Wir stellen uns gleichsam auf den heliozentrischen Standpunkt, wobei wir sogleich diese Abhängigkeit wahrnehmen, wenn wir die subjektive Betrachtung des Willens mit der objektiven vertauschen.

6. Empirischer Nachweis des Determinismus

Die Hypothese der Willensfreiheit kann durch Erfahrung nicht bestätigt werden. Das Zeugnis des Selbstbewußtseins, das allein zu ihrer Bestätigung angeführt werden könnte, ist notwendig unvollständig und gleichsam parteiisch. Sie läßt sich auch nicht zur Erklärung der menschlichen Handlungen gebrauchen. Freiheit ist kein Grund, aus dem sich eine Handlung erklären ließe, sondern die Abwesenheit eines Grundes, das Vermögen, ohne zureichenden Grund zu handeln; sie vom menschlichen Willen postulieren, heißt

auf die Erklärung des menschlichen Willens verzichten. Eine Hypothese aber, welche an sich unerweislich ist und auch zur Erklärung der Erscheinungen nichts beizutragen vermag, ist nach allen Regeln der wissenschaftlichen Beweisführung zu verwerfen.

Wir können in sehr vielen Fällen die Ursachen einer Willensäußerung nachweisen und sind zur Voraussetzung berechtigt, daß dieser Nachweis in allen Fällen möglich wäre, wenn wir nur jedesmal die vollständige Kenntnis der Umstände einer Handlung und des Charakters des handelnden Subjektes besäßen. Diese Voraussetzung ist der Annahme eines freien Willens des Handelnden ohne weiteres vorzuziehen. Während wir mit derselben die menschlichen Handlungen dem allgemeinen Kausalitätsgesetze unterwerfen, sie also für ebenso regelmäßig und bestimmt erklären wie alle anderen Begebenheiten in der Natur, führen wir durch die Hypothese der Willensfreiheit eine Ausnahme von diesem Gesetze ein — bloß aus dem Grunde, weil wir in einzelnen Fällen die Ursachen einer Willensäußerung nicht kennen und unsere Unkenntnis ihrer Ursachen für die Abwesenheit der Ursachen halten.

Freie Handlungen könnten nicht zur Erfahrung gelangen, auch wenn solche Handlungen tatsächlich stattfänden; die Erscheinungen des Willens müßten dem Kausalitätsgesetze auch dann gemäß sein, wenn der Wille an sich selbst wirklich frei wäre. Wir treffen in der Erfahrung nirgends auf einen absoluten Anfang, auf eine Erscheinung, die von selbst eine Reihe von Veränderungen anheben würde, d. i. ohne daß ihr eine bestimmte andere Erscheinung vorangegangen wäre, auf welche sie nach einer beständigen Regel folgt. Von dieser Beständigkeit, mit welcher bestimmte Folgeerscheinungen an bestimmte Antezedentien geknüpft sind, machen die Willensäußerungen der Tiere und des Menschen keine Ausnahme. Wir sehen sie mit derselben Regelmäßigkeit eintreten, mit der jeder andere Vorgang in der Natur erfolgt, sobald seine Bedingungen vollständig geworden sind. Und weil sie, wie die Erfahrung lehrt, regelmäßig erfolgen, so müssen sie auch notwendig erfolgen. Ein zureichender Grund und ein Grund, der seine Folge notwendig macht, ist ein und dasselbe.

Wie die Reflexe auf Reize, so treten die instinktiven Bewegungen auf die Empfindung eines Reizes, die willkürlichen auf die bloße Vorstellung eines solchen ein. Mit dieser zunehmenden Kom-

plikation der Ursachen der animalen Bewegungen hat sich jedoch die Natur der Abhängigkeit dieser Bewegungen von ihren Ursachen nicht geändert. „Das abstrakte, in einem Gedanken bestehende Motiv, erklärt Schopenhauer mit Recht, ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache so gut, wie das anschauliche, in einem realen gegenwärtigen Objekte bestehende“ — so gut, können wir in seinem Sinne fortfahren, wie der Reiz, der eine Reflexbewegung auslöst, ohne selbst zum Bewußtsein zu gelangen. Man braucht den Unterschied zwischen einer willkürlichen Bewegung und einem Reflexe noch nicht in Abrede zu stellen, wenn man einen Zusammenhang zwischen beiden gelten läßt und zugibt, daß vom Standpunkt der objektiven Erfahrung aus eine scharfe Grenze zwischen ihnen nicht zu entdecken ist. Die willkürliche Bewegung hat die instinktive oder automatische und diese die reflektorische zur Voraussetzung; die höchste Form der animalen Bewegung schließt die beiden niederen Formen derselben in sich ein. Auch anatomisch fällt ja die Bahn für die Willensimpulse grobenteils, nämlich in ihrem Verlaufe durch das verlängerte Mark und das Rückenmark, mit der Bahn für die Reflexe zusammen. — Soll eine Vorstellung zu einem Motive werden, so muß sie zuvor das Bewußtsein im Sinne von Lust oder Unlust erregen. Sie verdankt ihren Einfluß auf den Willen nicht ihrem gedanklichen Inhalte, sondern dem Gefühle, das dieser Inhalt erweckt; die treibende Kraft dieses Gefühles aber rührt schließlich von dem äußeren Eindrucke her, der die nervöse Substanz verändert und der Vorstellungsbildung vorangeht. Für die objektive Betrachtung zeigt sich sonach zwischen einer animalen Bewegung, die durch eine Vorstellung veranlaßt und einer solchen, die durch einen äußeren Reiz ausgelöst wird, kein wesentlicher Unterschied. Wir folgern daraus, daß auch hinsichtlich der kausalen Bedingtheit, mit der die eine wie die andere Bewegung eintritt, ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden nicht besteht.

7. Unbegreiflichkeit der Willensfreiheit.

Kant, Schopenhauer, Delboeuf

Daß die Annahme der Willensfreiheit eine Unbegreiflichkeit einschließe, haben jene Philosophen am deutlichsten erkannt und ausgesprochen, die am tiefsten über dieses Problem nachgedacht

haben. Kant erklärt die Freiheit für „intelligibel“, oder, was bei ihm dasselbe bedeutet, für unerkennbar. Nur aus praktischen Bedürfnissen soll ihr Dasein gefordert erscheinen, aus theoretischen Gründen aber weder ihre Wirklichkeit, „als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen der Sinnenwelt enthalten“, noch ihre Möglichkeit einzusehen sein. Das Einzige, was reine Vernunft zu leisten vermöge, sei der Nachweis, daß „Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widersteite“. Aber selbst dieses Wenigste hat Kant für den Begriff der Freiheit in ihrem Verhältnisse zur durchgängigen kausalen Verknüpfung der Begebenheiten in der Natur nicht zu leisten vermocht. Die Ursachen der menschlichen Handlungen können nicht, wie Kant lehrt, vollständig in den Erscheinungen gegeben sein und die Handlungen zugleich vollständig aus Freiheit hervorgehen. Der Satz des Widerspruchs steht dieser Annahme im Wege. Die Freiheit könnte, wenn wir ihre Existenz einräumen wollten, immer nur einen Teil der Ursachen einer Handlung bilden. Dann aber müßte sie auch in jedem gegebenen Falle von bestimmter Größe sein, also selbst der Sinnenwelt angehören, was ihrem Begriffe widerspricht. — Schopenhauer, der überzeugender als irgendein anderer Denker, mit Ausnahme vielleicht von Hobbes, die Notwendigkeit aller Handlungen darlegt, hält nichtsdestoweniger den Glauben an die Willensfreiheit für unentbehrlich. Er macht aber die Freiheit des Willens transzendent. Sie ist ihm nicht länger die Fähigkeit, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, denn sie liegt nach ihm außer aller Zeit und Veränderung und damit auch außer der Sphäre alles Wirkens. An den scholastischen Satz: *operari sequitur esse* anknüpfend, verlegt Schopenhauer die Freiheit in das Sein, die Notwendigkeit in das Handeln, was auf den Menschen angewandt zu der seltsamen Folgerung führt, daß ein jeder der Urheber seines Charakters, seiner Naturbeschaffenheit sein soll, die ihm doch angeboren wird. Der Mensch, und zwar der individuelle Mensch, müßte also nach Schopenhauer, um frei sein zu können, existiert haben, ehe er geboren wurde. Der Leser erinnert sich gewiß an den platonischen Mythos im X. Buche der Republik, worin die Wahl der Lebenslose und des Charakters vor dem Eintritt in das Leben geschildert wird. Der Begriff, der Plato und Schopenhauer vorschweben mochte, und von ihnen fälschlich auf

den Menschen und dessen Naturbeschaffenheit übertragen wird, ist der Begriff einer metaphysischen Freiheit, welche aber rein negativ, nicht als Ursache, sondern als die Abwesenheit einer Ursache, zu verstehen und ausschließlich auf das Sein der Dinge überhaupt zu beziehen ist. Das Sein der Welt wäre als frei zu bezeichnen, sofern die Existenz der Welt keine Ursache hat, die Welt also nicht als erschaffen betrachtet wird. Doch kann diese metaphysische Freiheit eben nur dem universellen Sein, nicht der Natur als einer bestimmten Seinsgestalt und viel weniger noch der Naturbeschaffenheit eines Menschen, dieser äußerst vermittelten Erscheinung, zugeschrieben werden. — Gleich den anderen Philosophen, die von der Verantwortlichkeit auf die Freiheit schließen, hat es auch Schopenhauer verabsäumt, zu zeigen, mit welchem Rechte und welchem Erfolge ein freies Wesen verantwortlich zu machen sei. Allgemein hält man es für selbstverständlich, daß die Verantwortlichkeit nur unter der Voraussetzung der Freiheit zu begreifen ist. Und doch ist es im Gegenteil völlig unverständlich, wie einem freien Wesen, dessen Handlungen von Nichts, also auch nicht von dem Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit abhängig sein sollen, irgendeine Entscheidung seines Willens ernstlich zugerechnet werden kann. Der Ausweg, die Verantwortlichkeit von den einzelnen Handlungen auf die Willensbeschaffenheit im ganzen abzuwälzen, führt uns nur noch mehr ins Dunkle. Soll die Wahl des Charakters frei sein, so muß sie ohne Ursache und ohne Motiv erfolgen, denn ein Motiv würde einen Charakter von einer bestimmten Beschaffenheit bereits voraussetzen. Eine solche ursachlose Wahl aber wäre eine völlig zufällige Wahl — und für eine zufällige Begebenheit, die den Namen einer Handlung gar nicht verdient, kann niemand zur Verantwortung gezogen werden.¹

Die Unbegreiflichkeit liegt schon in der Idee der Freiheit. Begreifen heißt aus Gründen erkennen. Das schlechthin Grundlose, das metaphysisch Freie, ist daher nicht zu begreifen. Auch der neueste Versuch, die Willensfreiheit begreiflich zu machen, mußte an der Unmöglichkeit der Quadratur dieses philosophischen Zirkels scheitern. — Hätte Delboeuf das Verhältniß der Freiheit statt zum Prinzip der Erhaltung der Kraft zum Prinzip der Kausalität untersucht, so würde er selbst bemerkt haben, daß auch seine

¹ Ich komme auf diese Frage weiter unten zurück.

Hypothese nicht zureicht, die Freiheit unserem Verständnisse näher zu bringen. Wir haben uns nach Delboeuf die animalen Wesen mit der Fähigkeit ausgestattet zu denken, über die Zeit des Eintretens ihrer willkürlichen Bewegungen zu verfügen, ohne daß sie zugleich über Richtung und Intensität dieser Bewegungen zu verfügen brauchten, welches letztere dem Prinzip der Erhaltung der Kraft direkt widersprechen würde.¹ Allein, wenn wir auch einräumen wollten, daß eine solche Trennung des zeitlichen Eintretens einer Bewegung von den übrigen, räumlichen und dynamischen Bestimmungen derselben möglich sei, was sie in Wahrheit nicht ist: so wäre damit die Freiheit der animalen Wesen noch nicht erwiesen, geschweige denn verständlich gemacht. Es bliebe die Frage offen: ob die Ausübung der von Delboeuf behaupteten Fähigkeit, also die Wahl des Zeitpunktes einer Handlung von seiten des intelligenten Wesens, dem Kausalitätsgesetze gemäß sei oder nicht, ob sie aus einer Ursache, oder ohne eine solche erfolge? Nur das erstere ist begreiflich, das zweite aber, worin allein die Freiheit bestehen würde, völlig unbegreiflich. Die Verzögerung einer Handlung und das Unterlassen derselben kann nur infolge eines Motives geschehen, das im Bewußtsein des handelnden Subjektes wirksam ist und den einen wie den anderen Entschluß desselben notwendig macht, — wenigstens findet sich bei Delboeuf nicht der geringste Versuch, das Gegenteil zu erweisen. Auch ist unter bestimmten Voraussetzungen die Enthaltung vom Handeln so gut eine Äußerung von Kraft wie das Handeln selbst. Kann also das letztere seiner mechanischen Erscheinung nach nicht ohne Verletzung des Prinzips der Erhaltung der Kraft der freien Willkür überlassen sein, so ist dies ebensowenig von der ersteren möglich. Die Behauptung Delboeufs, daß die Willenshandlungen in das mechanische Geschehen eine Diskontinuität hineinbringen, sofern sie aus den ihnen unmittelbar vorangehenden Bewegungen nicht abzuleiten sind, ist nur scheinbar richtig. Die Bewegungen, welche der Willensäußerung eines Tieres oder eines Menschen wirklich unmittelbar vorangehen, sind uns gar nicht bekannt. Sie erfolgen im Innern des animalen Körpers und stehen unter dem Einfluß der früheren Handlungen der bewußten Wesen. Was uns von diesen Bewegungen bekannt wird, ist nur der in die äußere Er-

¹ Déterminisme et liberté. (Revue philosophique etc. 1882, No. 5, 6, 8.)

fahrung fallende Teil derselben. Kein Wunder also, wenn wir die mechanische Erscheinung einer Willensäußerung aus dem uns bekannten Teile ihrer äußeren Ursachen nicht abzuleiten vermögen. Hier ergänzt nun die Kenntnis der psychologischen Ursachen des Handelns das mangelhafte Verständnis der mechanischen Ursachen desselben. Wie konnte nur Delboeuf behaupten, daß sich die Willensäußerungen nicht voraussehen lassen? Sie lassen sich im Gegenteil mit großer Sicherheit voraussehen und unser praktisches Verhalten den bewußten Wesen, insbesondere unseren Mitmenschen gegenüber beruht gänzlich auf dieser Voraussicht. Ohne dieselbe wären Dressur und Erziehung, staatsmännische Leitung und Rechtspflege unmögliche Dinge. Schon für die gewöhnliche Erfahrung herrscht in der moralischen Welt nicht mehr, sondern weniger Unbestimmtheit als in der physischen, und doch zweifelt niemand daran, daß jeder physische Vorgang kausal bedingt ist.

Die Hypothese der Willensfreiheit bedeutet übrigens nicht bloß eine Ausnahme von dem Kausalitätsprinzip in seiner Anwendung auf die Erfahrung. Sie steht auch mit dem allgemein-logischen Denkgesetze in Widerspruch, weil sie einerlei ist mit der Behauptung, daß Identisches nicht identisch, ein und derselbe Vorgang zugleich ein von sich selbst verschiedener, entgegengesetzter Vorgang sein kann. Sie läßt sich mithin widerlegen, ohne daß es nötig wäre, erst die empirische Tragweite des Kausalitätsprinzips in Betracht zu ziehen.

Die Ursachen einer Wirkung lassen sich von der Wirkung selbst nur in Gedanken sondern; tatsächlich bilden sie zusammen mit der Wirkung einen einzigen Vorgang, der vermöge dieser Einzigkeit nicht anders sein kann als er ist, d. h. das ist, was er ist. Die Wirkung ist keine neue Tatsache, die von der vollständigen Ursache verschieden wäre, also zur Ursache erst hinzukommen müßte, nachdem diese vollständig geworden ist. Sie ist der Gesamtheit ihrer ursächlichen Momente gleich, anders ausgedrückt: sie ist die Verbindung dieser Momente, also eben dasselbe synthetisch, was die Ursache ihren einzelnen Bestandteilen nach analytisch ist. Ursache und Wirkung sind demnach nicht als zwei Tatsachen zu betrachten, deren eine ohne die andere gegeben sein könnte; sie sind nur Eine Tatsache, welche also schlechthin ist, was sie ist, d. h. mit sich selbst einerlei sein muß. Die vollständigen Bedingungen einer

Handlung, der körperliche und geistige Zustand des handelnden Subjektes in Verbindung mit den Motiven seines Handelns, und die Handlung selbst bilden eine einzige, unteilbare Begebenheit. Die Handlung kommt nicht als neues Ereignis zu der Gesamtheit ihrer Bedingungen hinzu. Sind diese Bedingungen vollständig geworden, so wird die Handlung nicht erst gegeben, sie ist gegeben. Daß sie zeitlich entsteht, rührt allein davon her, daß ihre Bedingungen, die teils der Außen-, teils der Innenwelt angehören, in zeitlicher Entwicklung begriffen sind. Nur die Vereinigung ihrer Bedingungen geschieht mit der Zeit; der Augenblick aber, in dem ihre Bedingungen vereinigt sind, ist auch der Augenblick der Handlung selbst. Sollten also, wie die Hypothese der Willensfreiheit behauptet, unter völlig gleichen Umständen zwei entgegengesetzte Handlungen eines und desselben Subjektes möglich sein, so müßte es auch möglich sein, daß ein und derselbe Vorgang sein und zugleich nicht sein, daß er dieser bestimmte Vorgang und zugleich das Gegenteil davon sein kann; A müßte zugleich non-A sein. Verschiedene Zeiten können nicht zugleich, verschiedene Handlungen eines und desselben Subjektes nicht in derselben Zeit sein. Sie müssen in verschiedenen Zeiten sein, dann aber sind vermöge der zeitlichen Entwicklung der Dinge auch die Umstände der Handlungen verschieden geworden und die Verschiedenheit der Handlungen ist nur die Folge und der Ausdruck dieser Verschiedenheit ihrer Umstände, keine Folge der Willensfreiheit des handelnden Subjektes. Entweder dieses Subjekt oder die Ursachen seines Handelns müssen andere werden, wenn die Handlung selbst eine andere werden soll. Unter gegebenen Bedingungen ist folglich einem gegebenen Subjekte nur eine einzige Handlung möglich. Das Gegenteil annehmen, hieße, wegen der Untrennbarkeit von Ursache und Wirkung, den Satz des Widerspruches leugnen. Die Willensfreiheit ist nicht bloß eine unbegreifliche oder transzendente, sie ist auch eine sich selbst widersprechende und darum unmögliche Idee. Der Satz, daß gleichen Umständen nur gleiche, verschiedenen Umständen verschiedene Handlungen eines und desselben Subjektes entsprechen, stellt sich somit als unmittelbare Folgerung aus dem Identitätsprinzip heraus.

Die Begriffe Ursache und Wirkung nehmen nur in unserem Denken eine verschiedene und getrennte Stellung ein. Das Denken

legt gleichsam Durchschnitte durch den stetigen Verlauf der Vorgänge; es gebietet diesem Verlaufe an einem willkürlich fixierten Punkte Halt, und bezeichnet mit Bezug auf ein bestimmtes Ereignis das, was diesem Punkte vorangeht, als die Ursache des Ereignisses, dieses selbst als die Wirkung. Tatsächlich jedoch gibt es nur ein einziges zusammenhängendes Geschehen. Die Welt ist auch zeitlich nur einmal da. Sie müßte aber mehrmals da sein, wenn in ihr zwei entgegengesetzte Handlungen zugleich und ausgehend von einem und demselben Subjekte möglich sein sollten. Jeder Akt eines freien Willens würde die Welt zeitlich verdoppeln. Zufolge eines solchen Aktes müßte das, was geschieht, und zugleich das Gegenteil davon geschehen. Wendet man ein, daß dies allerdings unmöglich sei, mit der Willensfreiheit aber auch nur behauptet werden solle, daß zwei entgegengesetzte Handlungen des nämlichen Subjektes unter denselben Bedingungen möglich wären, wenn es eben anginge, die Zeit zu verdoppeln, so hat man schon den freien Willen zu einem unfreien gemacht. Man hat den Willen der Zeit unterworfen. Hat man ihn aber der Zeit unterworfen, so muß man ihn auch den Begebenheiten in der Zeit unterwerfen; denn die Zeit ist für sich betrachtet eine bloße Abstraktion, die Vorstellung der Form der Begebenheiten in ihr.

8. Die Einheitlichkeit der Naturordnung und der Wille

Alles was geschieht, vom Größten bis zum Geringsten, geschieht mit der gleichen Notwendigkeit. Es kann nicht anders geschehen als es tatsächlich geschieht. Das vergangene und das gegenwärtige Handeln ist determiniert, das künftige prädestiniert. Obgleich diese Notwendigkeit dem Geschehen keinen äußeren Zwang auferlegt, so scheint sie doch um so mehr inneren Zwang auf unser Gemüt auszuüben, namentlich wenn sich das Denken auf die Zukunft des menschlichen Handelns richtet. Der Prädestinismus, die Vorherbestimmtheit dessen, was geschehen wird, schließt nicht bloß den freien Willen aus, er scheint das Wollen selbst überflüssig zu machen, also zu fatalistischen Konsequenzen führen zu müssen. Nimmt auch das Gemüt an dem Determinismus der vergangenen Handlungen kaum Anstoß, weil es sich bei der Unmöglichkeit, Geschehenes ungeschehen zu machen, beruhigt: so sträubt es sich um so heftiger gegen die Anerkennung des Prädestinismus.

mus der künftigen Handlungen, und doch ist beides, Determinismus und Prädeterminismus, nicht zu trennen. Handlungen, die sich uns als determiniert zeigen, weil wir auf sie als auf vergangene zurückblicken, sind dereinst künftige und als solche prädeterminiert gewesen. Noch in anderer Hinsicht fällt es der gefühlsmäßigen Betrachtung schwer, sich mit der Notwendigkeit alles Geschehens und Handelns zu befreunden. Es muß dieser Betrachtung scheinen, daß alle Handlungen die gleiche Wichtigkeit erhalten, wenn sie alle mit der gleichen Notwendigkeit eintreten sollen. Lehrt aber nicht die Erfahrung, daß ein Unterschied besteht zwischen Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit, zu denen wir eine innere Nötigung fühlen und Willensäußerungen, die uns gleichgültig erscheinen? Man wird ohne Schwierigkeit einräumen, daß es keineswegs in dem Belieben eines jeden Menschen gelegen sei, eine großmütige Handlung, wohl gar gegen seinen Feind, zu vollbringen, weil dazu die Überwindung starker selbstischer Motive erfordert wird; wie sollte es aber nicht in unserem freien Belieben liegen, rechts zu gehen statt links?

Wir scheinen in der Tat eine Freiheit der Indifferenz für indifferente Handlungen zu besitzen. Daher führen die Verteidiger der Willensfreiheit zum Belege ihrer Behauptung in der Regel dergleichen gleichgültige Handlungen an, wie das Ausstrecken des einen Arms statt des andern. Sie beachten nicht, daß sie die moralischen Handlungen, deren Freiheit sie erweisen möchten und gegen die wir uns nichts weniger als indifferent verhalten können, herabsetzen, wenn sie dieselben auf eine Stufe mit jenen gleichgültigen Handlungen bringen, für welche der Schein der Freiheit am stärksten ist. Daß auch dieser Schein eines ursachlosen Handelns in gleichgültigen Fällen trügt, ist leicht zu zeigen. Wenn ich vom Stuhle aufstehe, um die Freiheit meines Willens zu demonstrieren, so habe ich damit seine Unfreiheit, die Notwendigkeit, aus einem Motive zu handeln, demonstriert. Erhebe ich mich aber vom Stuhle, ohne zu wissen warum, so war es irgendeine kaum beachtete, vielleicht gar nicht zu meinem Bewußtsein gelangende Ursache, sei es das Gefühl eines gewissen Unbehagens in meiner früheren Lage oder auch nur der Trieb nach Bewegung, die mein Tun so und nicht anders bestimmte. Ist es nicht eine artige Beobachtung, welche Rée machte, als er einen linkshändigen Verteidiger der Willens-

freiheit zur Bekräftigung seiner These den linken Arm ausstrecken sah? ¹ — Nichts ist in Wirklichkeit unbestimmt und Nichts geschieht, was nicht vorherbestimmt ist. Jeder, selbst der scheinbar geringfügigste Vorgang ist der unter den einmal gegebenen Bedingungen einzig mögliche. Er wird, wie uns Erfahrung und Vernunft lehren, durch den Kausalzusammenhang der Dinge herbeigeführt. Nur braucht man nicht zu glauben, daß deshalb in jedem einzelnen Vorgang die ganze Kraft des Universums wirksam sein muß, daß die universelle Entwicklung der Dinge gerade auf diesen Vorgang abzielt. Wohl aber müßte die Welt vom Anbeginne an etwas anders gewesen sein, als sie ist, sollte in ihr das kleinste Ereignis anders geschehen, als es tatsächlich geschieht. Das universelle Sein und Geschehen ist einzig, diese Einzigkeit liegt schon in seinem Begriffe; die Notwendigkeit jedes Vorgangs in der Natur aber ist nur ein anderer Ausdruck für die Einzigkeit des Seins und Geschehens. Wer vermag übrigens zu sagen, welcher Vorgang in der Tat geringfügig ist? Welche Kette von Folgeerscheinungen kann sich nicht an die bloße Wahl eines Weges knüpfen und wie viele Glieder müßten nicht oft aus dieser Kette gelöst, wie vieles vom Bau der Welt müßte nicht umgestoßen werden, bloß um an die Stelle der tatsächlich und notwendig getroffenen Wahl die entgegengesetzte zu bringen? — W. James wirft die Frage auf: ob die Welt weniger rationell wäre, sollten auch in ihr Handlungen wie das Einschlagen der einen Straße statt der andern der absoluten Willkür überlassen sein —, und er hält die Entscheidung dieser Frage für unmöglich. ² Und doch ist ihre Entscheidung mit völliger Sicherheit zu treffen. Wie unendlich klein auch für die Phantasie der Unterschied einer solchen Welt von der wirklichen erscheinen mag: für den Verstand wäre auch eine unendlich kleine Abweichung vom Gesetze der Bestimmtheit alles Geschehens, vom allgemeinen Kausalitätsgesetze, noch ein unendlich großes Wunder. Aus dem Vermögen, anscheinend unwichtige Handlungen mit absoluter Freiheit zu vollbringen, würde das Vermögen hervorgehen, die Ordnung der Natur in immer weiter um sich greifenden Kreisen zu verkehren. Ein einziges Element der Irrationalität, eine Ausnahme von der kau-

¹ Rée: Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885, S. 16.

² The Dilemma of Determinism. (Unitarian Review Sept. 1884.)

salen Bedingtheit der Veränderungen, müßte mit seinen Folgen nach und nach die ganze Natur irrational machen, wie eine sehr kleine Menge von Ferment eine ganze organische Masse in Gärung zu versetzen vermag. Neben einem gesetzlosen Vermögen der Freiheit könnte die Natur nicht bestehen.¹

Wie aber kann ein vorherbestimmtes Handeln noch ein wirkliches Handeln sein? Muß nicht das Handeln alle Bedeutung verlieren, wenn in alle Zukunft hinein festgesetzt sein soll, was geschehen wird? Es scheint, daß der Prädeterminismus, die Vorherbestimmtheit des künftigen Handelns, nur um den Preis des Fatalismus zu behaupten ist.

Zu der Ordnung der Dinge, welche vorherbestimmt ist und deren Gesetzlichkeit als der Ausdruck der Beständigkeit der Grundeigenschaften und Grundverhältnisse der Dinge betrachtet werden muß, zu dieser Ordnung gehört auch der Mensch mit seiner Einsicht und seinem Wollen und bei der Vorausberechenbarkeit alles künftigen Geschehens ist auf den Menschen und sein vernünftiges Handeln mit gerechnet. Wie kann dem Menschen eine Ordnung als ein ihm fremdes, von außen verhängtes Schicksal erscheinen, von der er selbst mit seinem ganzen Wesen einen Teil bildet, wie kann er sich durch sie beschränkt glauben, da er ohne sie nicht wäre, was er ist? Mit der nämlichen Notwendigkeit, mit der er existiert, existiert er auch als das intelligente, zwecksetzende Wesen in der Natur, als welches er sich erkennt und betätigt. Die Gesetze der Natur sind nicht von außen her ihm gegebene, auferlegte Gesetze; er selbst ist die Naturgesetzlichkeit auf ihrer höchsten, auf diesem Planeten bisher erreichten Entwicklungsstufe, seine Zukunft die Zukunft der Natur, die ihr Werk nicht ohne, nicht gegen ihn, sondern durch ihn fortsetzt. Eine Ordnung, welche die Existenz intelligenter und zwecksetzender Wesen wie des Menschen notwendig mit sich bringt, ist fürwahr keine Ordnung, die einem intelligenten, zweckbewußten Wesen gleich wie ein äußeres Verhängnis erscheinen sollte. Der Naturprozeß, gegen den sich der Mensch in seiner Kurzsichtigkeit auflehnt, führt mit Notwendigkeit auch das Logische, das Sittliche, das Schöne herbei, alles, worauf sich der Wille des Menschen richtet und was sein Gemüt befriedigt und erfüllt. Man wird gewiß jenen Denkern beistimmen,

¹ Ähnlich äußert sich Kant (Werke II, S. 358).

die für die Weltbetrachtung das Gemüt mit seinen berechtigten Ansprüchen für ebenso maßgebend erklären wie den rechnenden Verstand. Um aber unser moralisches Bewußtsein mit dem Gange der Dinge zu versöhnen, genügt es, daß ein und dieselbe Gesetzlichkeit, die unter Umständen das Böse bewirkt, auch das Gute entwickelt, daß die nämlichen Gesetze, welche unter gewissen Bedingungen die Krankheit unseres Organismus erzeugen, auch die Gesetze seiner Gesundheit sind, daß das Böse in sich selbst den Keim der Zerstörung trägt, also früher oder später an seinen eigenen Folgen zugrunde gehen muß. Nur der Mensch, der transzendenten Hoffnungen und Wünschen nicht mit Resignation, sondern mit innerer Freudigkeit entsagt, fühlt sich wahrhaft heimisch in der Natur. Er erkennt, daß die Kraft, mit der er dem Bösen entgegenwirkt, eine natürliche, keine übernatürliche Kraft ist, daß die Gesetze des Guten zugleich die Gesetze der Entwicklung, der Lebensförderung und des Fortschreitens sind, und in dieser Erkenntnis weiß er sich eins mit Natur und Leben.

Gewiß ist die Zukunft der Dinge durch ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart prästabiliert, gewiß ließe sie sich vorausberechnen, wenn nur die Größen für diese Rechnung hinlänglich bekannt wären; was sie aber prästabiliert hat, ist eine Macht, die dem menschlichen Verstande notwendig verwandt sein muß, weil sie diesen Verstand erzeugt hat; wer sie berechnet, der menschliche Verstand, der die Ordnung der Dinge ermittelt und durch seine Voraussicht selbst zu einer Ursache ihrer künftigen Gestaltung wird. Die äußere, rein mechanische Betrachtung und Berechnung des Geschehens würde zwar nirgends auf Verstand und Wille treffen; aber nicht aus dem Grunde, weil Verstand und Wille für die Richtung, die das Geschehen einschlägt, gleichgültig wären und die Entwicklung der Dinge ohne sie denselben Gang gehen könnte, den sie mit ihnen nimmt, sondern allein aus dem Grunde, weil der Verstand, indem er die Objekte betrachtet, nicht zugleich sich selbst betrachten kann. Der oft zitierte, wie ein Schreckbild des fatalistischen Mechanismus vorgeführte Laplacesche Geist würde keineswegs, wie man behauptet hat, mit seiner „Weltformel“ die ganze Geschichte der Menschheit umfassen — mit ihren Ideen und ihren Irrtümern, ihren Kämpfen und ihren Leiden, ihren Nieder-

lagen und ihren Siegen, ihrem Fortschreiten zum Besseren — er würde vielmehr nicht einmal das Dasein dieser geistigen Geschichte ahnen können. Statt Handlungen würde er immer nur Bewegungen vor sich haben. Erst die innere Erfahrung lehrt ihn, daß einige der Bewegungen, die er berechnet, vom Bewußtsein geleitete Handlungen intelligenter Wesen sind, daß die Mechanik der Dinge in einem gewissen Bereiche zugleich die geistige Entwicklung der Dinge bedeutet und daß sich eben dasselbe, was sich den äußeren Sinnen als Bewegung darstellt, dem Selbstbewußtsein als Willensentschluß eines vernunftbegabten Subjektes offenbart.

Der Fatalist sondert den Willen von der Natur ab, er glaubt, daß sich die Ordnung in der Abfolge der Begebenheiten auch ohne seinen Willen genau ebenso vollziehen würde, wie sie sich mit seinem Willen vollzieht. Er hält dafür, daß ihm und seinem Willen diese Ordnung an sich äußerlich sei, als ob er nicht selbst mit seinem Willen zu dieser Ordnung gehörte. Er glaubt mit einem Worte: daß der Wille keine Wirkung hat, es also gleichgültig ist, ob er in einem bestimmten Falle wolle oder nicht wolle, weil, was geschehen muß, seiner Meinung nach auch ohne Zutun seines Willens geschieht. Der Indeterminist dagegen behauptet: daß der Wille keine Ursachen hat. Er betrachtet den Willen für eine *causa sui* und glaubt an die absolute, nicht eine bloß relative Spontaneität der Handlungen. Gegen beide Meinungen wendet sich der Determinismus mit der Lehre, daß der Wille sowohl Ursachen hat als Wirkungen herbeiführt, daß er einen Teil und zwar einen wesentlichen Teil des allgemeinen Kausalzusammenhanges der Dinge bildet. Der Fatalist denkt im Grunde ebenso dualistisch wie der Indeterminist. Gleich diesem trennt er seinen Willen von der Ordnung der Dinge; der Unterschied besteht nur darin, daß er seinen Willen resigniert dieser Ordnung unterwirft, während der Indeterminist ihn von derselben ausnehmen möchte. — Nun ist freilich auch der fatalistische Glaube und die durch ihn bewirkte Enthaltung vom Handeln unter gewissen Voraussetzungen, namentlich infolge bestimmter Rasseigentümlichkeiten und Kultureinflüsse wie der orientalischen, notwendig und unvermeidlich; unmöglich aber wird derjenige diesem Glauben Einfluß auf sein Handeln gestatten, der das Trügerische desselben durchschaut. Es ist das Kennzeichen der Wahrheit einer

Anschauung, daß sie nicht bloß ihre eigenen Gründe kennt, sondern auch die Ursachen des Irrtums begreift.

Der Fatalismus ist ein Motiv des Nichthandelns, der Determinismus der stärkste Beweggrund des Handelns, der Indeterminismus endlich eine Quelle törichter Selbstvorwürfe und des eiteln Wunsches anders gehandelt zu haben als man gehandelt hat.

9. Fatalismus und Gesetzmäßigkeit

Was immer wieder zur Verwechslung des Determinismus mit dem Fatalismus führt, ist eine gewisse, sehr verbreitete Auffassung der Naturgesetzlichkeit, die man als Hypostasierung oder Verdinglichung der Gesetze bezeichnen kann. Bei unseren Erklärungen der Naturvorgänge stellen wir die Gesetze als obere Prämissen den Tatsachen, die den Gesetzen untergeordnet werden, als den Konklusionen voran. In diesem Verfahren liegt nun die Quelle für eine Art von Illusion des Verstandes, die uns vorspiegelt, daß die Gesetze auch in Wirklichkeit den gesetzlich sich ereignenden Tatsachen vorangehen, daß sie diesen gegenüber Selbständigkeit und Priorität besitzen. Weil wir die Gesetze zu Obersätzen unserer ableitenden Schlußfolgerungen machen, so glauben wir, daß sie auch an sich selbst den Erscheinungen gegenüber einen ähnlichen höheren Rang einnehmen, und wir finden uns in diesem Glauben um so mehr bestärkt, als wir die Gesetze in der Tat nicht durch bloße Abstraktion von den Erscheinungen, sondern durch Analyse und Reduktion derselben gewinnen. Durch diese irrtümliche Auffassung verdoppelt sich gleichsam die Wirklichkeit für unseren Verstand. Wir trennen die Gesetze der Vorgänge von den Vorgängen selbst und statt jene als Ausdruck der Beständigkeit der Eigenschaften der Dinge und infolge davon der Gleichförmigkeit ihres Wirkens unter gleichen Bedingungen zu betrachten, stellen wir uns vor, daß sie den Dingen Vorschriften erteilen und den Verlauf der Erscheinungen zwingen, bestimmte Wege einzuhalten. Was Aristoteles von den platonischen Ideen äußert, daß sie die sinnlichen Dinge noch einmal gesetzt seien, gilt mit einer geringen Veränderung von den Gesetzen, wie sich deren Begriff in der Regel dem Geiste des Naturforschers darstellt: sie sind die wirklichen Vorgänge noch einmal gesetzt. Die objektive Welt und ihre Gesetzmäßigkeit sind nicht zwei voneinander trennbare Tatsachen,

sie sind eine einzige Tatsache auf doppelte Weise ausgedrückt, je nachdem dieselbe auf die sinnliche Wahrnehmung oder auf das logische Denken bezogen wird. Es sind nicht erst Gesetze gegeben und hierauf Dinge und Vorgänge, die sich vorher bestehenden Gesetzen unterwerfen müßten. Gesetze sind die Beziehungen der Dinge, die Formen der Vorgänge unter verallgemeinerten oder vereinfachten Umständen gedacht.

Die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ist zunächst ein Postulat der Erkenntnis der Natur, die regulative Idee, unter deren Leitung die Erkenntnis derselben steht. Eine Ausnahme von der Gesetzmäßigkeit ist vom Bereiche des Erkennens ausgeschlossen, weil es immer möglich bleibt und aus Verstandesgründen notwendig ist, eine scheinbare Ausnahme aus der Konkurrenz mehrerer Gesetze zu erklären. Sonach ist der Verstand der eigentliche Gesetzgeber der Natur; nur gibt er der Natur keine anderen Gesetze als solche, die sie unter den von ihm festgesetzten Bedingungen erfüllen würde, und soweit diese Bedingungen sich verwirklichen oder experimentell herzustellen sind, auch tatsächlich erfüllt. — Wenn ich es beispielsweise als Konsequenz des Determinismus ausspreche, daß zwei vollkommen gleiche Menschen in völlig gleicher Lage absolut identisch handeln müßten und daß dasselbe auch von einem und dem nämlichen Menschen der Fall wäre, wenn er zweimal in dieselbe Lage versetzt werden könnte, so will ich nur der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns unter einer fingierten Annahme Ausdruck geben, aber nicht behaupten, daß es in Wirklichkeit zwei völlig gleiche Menschen oder zweimal eine und dieselbe Lage gebe. Jene Annahme ist, obgleich fingiert, doch keineswegs absurd, sowenig wie die Annahme eines vollkommenen, dem Mariotteschen Gesetze mit aller Strenge folgenden Gases oder die einer geometrisch genauen Kugelgestalt eines Planeten. Dergleichen Annahmen sind Hilfsvorstellungen, deren sich die Wissenschaft bedient, um ihrer Überzeugung von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen Ausdruck zu geben. So nahe die Erfahrung einer solchen Annahme kommt, so nahe trifft sie auch mit den Konsequenzen zusammen, die aus derselben gezogen werden. Oder handeln die Menschen nicht in der Tat in ähnlicher Lage außerordentlich ähnlich? Gewiß müßten sie also in identischer Lage

auch identisch handeln. Nur das eine kann ich nicht bloß als Grundsatz der Forschung, sondern zugleich als Ausdruck des wirklichen Sachverhaltes behaupten: jeder Vorgang in der Natur ist durch die besonderen Umstände, unter denen er eintritt, völlig bestimmt und sofern notwendig.

Die durchgängige kausale Bestimmtheit alles Geschehens und Handelns, des künftigen wie des gegenwärtigen und des vergangenen, macht den Weltlauf keineswegs zu einem bloßen Wiederholungsspiele. Sie schließt Veränderung und fortschreitende Entwicklung nicht aus, sondern ein, wie das Galileische Beharrungsgesetz die krummlinige Bewegung nicht ausschließt, sondern als Komponente in dieselbe eingeht. Ihrem Begriffe widersprechen neue geistige Schöpfungen sowenig wie neue Kombinationen der materiellen Elemente. Von der zeitlichen Entwicklung der Dinge gilt vielmehr der Leibnizsche Satz der Identität des Nicht-zu unterscheidenden, der die Wiederholung des Identischen in der Natur verneint. Kein Punkt der realen, erfüllten Zeit ist einem früheren oder späteren Punkte vollkommen gleich.

Die Gesetzmäßigkeit, welcher der Determinismus das Handeln unterworfen denkt, ist eine verständige, keine blinde Gesetzmäßigkeit. Sie ist sogar ihrer Form nach ein Erzeugnis des Verstandes, der das Handeln zum Gegenstande seiner Forschung macht.

10. Der Indeterminismus gibt das innere Leben der Zufälligkeit preis

Der Verteidiger der Willensfreiheit weiß nicht, wie verhängnisvoll der Besitz der Fähigkeit wäre, die er dem Menschen zuschreibt. Was ihm als ein Gut erscheint, wäre in Wahrheit ein Übel, verderblicher als jedes wirkliche Übel, das den Menschen treffen kann. Wenn nichts den Willen, der Wille sich durch nichts als sich selbst bestimmte, so könnten ihn auch nicht das Mitleid, die Pflicht, die Vorstellung des Guten bestimmen und selbst das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, das man doch immer zum Beweise der Freiheit anruft, müßte jeden Einfluß auf ihn verlieren. Sich ohne alle bewegende Gründe für A und non-A entscheiden zu können, wäre, äußert sich Schelling, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht ganz unvernünftig zu handeln.¹ Ebenso urteilt

¹ Schellings philosoph. Schriften. I. Bd. Landshut 1809. S. 463.

auch Lessing¹ und G. Bruno hält die Freiheit nicht für einen Vorzug, sondern für eine Unvollkommenheit, daher schreibt er die Freiheit dem Menschen, Gott die Notwendigkeit zu.²

Mit dem *liberum arbitrium indifferentiae* könnte der Mensch nicht das geringste anfangen, weder in der moralischen, noch in der physischen Welt. Existierte diese eingebildete Fähigkeit wirklich, wäre nicht jede Willensäußerung durch ihre Ursachen, also in erster Reihe durch den Charakter des Handelnden und die selbstbewußten Motive seines Handelns, völlig bestimmt: so müßte ein jeder von uns vor dem Gedanken an seine eigenen Handlungen im nächsten Augenblicke zittern. Wie könnte er auf die Kraft seines Charakters, die Festigkeit seiner Grundsätze vertrauen, wenn nicht Charakter und Grundsätze den Willen beherrschten, und das Handeln notwendig machten! Das physische Leben des Menschen ist vielem ausgesetzt, was der Mensch als für sich und seine Zwecke zufällig betrachtet; der Indeterminismus würde auch noch unser moralisches Leben der Zufälligkeit überantworten, und zwar einer wirklichen, nicht bloß scheinbaren Zufälligkeit. Wenn man es der Lehre von der Notwendigkeit alles Handelns immer wieder zum Vorwurfe macht, daß nach ihr das Böse notwendig, also unter gegebenen Umständen unvermeidlich ist, so vergißt man eben nur die Kehrseite des Bildes zu zeigen, wonach auch das Gute notwendig, unter bestimmten psychologischen Bedingungen also gleichfalls unvermeidlich ist. Wer das Böse für zufällig erklärt, gibt damit auch das Gute dem Zufalle preis, und in einer Welt, in der nicht jede Handlung, auch die jenes verstockten Mörders, von dem James erzählt, notwendig wäre, könnte auf gute Gesinnung und Rechtlichkeit kein Verlaß mehr sein. — Wird die Sittlichkeit geleugnet, wenn man sie als notwendiges Produkt der menschlichen Natur und ihrer fortschreitenden Entwicklung, als Resultat unseres Gemeinlebens mit unseren Mitmenschen erklärt, ihre Ausbreitung als die notwendige Folge der zunehmenden Herrschaft des allgemeinen Willens über den individuellen betrachtet? Sie wird geleugnet, wenn man sie dem Indeterminismus, der absoluten Will-

¹ In der Vorrede zu Jerusalems Aufsätzen. Lessings Werke. Berlin bei G. Hempel. 18. B. S. 243.

² Brunnhofer: G. Brunos Weltanschauung und Verhängnis. Leipzig 1882. S. 273.

kür und damit der Gesetzlosigkeit oder dem Zufalle überläßt. Also von der Seite der Moral, können wir mit Lessing sagen, ist der Determinismus geborgen.

11. Die Verantwortlichkeit

Aber — Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst, diese sittlichen Mächte des gesellschaftlichen Lebens, sind sie nicht die Probe der Willensfreiheit? Ist nicht Kant im Rechte, wenn er die absolute Spontaneität für den eigentlichen Grund der Imputabilität hält? Wie soll eine Handlung zugerechnet, wie der Handelnde für sie verantwortlich gemacht werden können, wenn sie geschehen mußte, so geschehen mußte, wie sie geschah? Wie kann die Verantwortlichkeit mit dem Determinismus zusammen bestehen? — Ich frage dagegen, wie sie mit dem Indeterminismus zusammen bestehen könne, wie und wofür ein freier Wille verantwortlich zu machen sei?

Unfreie Wesen, behauptet man, sind für ihre Handlungen nicht verantwortlich zu machen —, und diese Behauptung mag vorläufig bestehen bleiben. Aber noch unzweifelhafter ist es, daß auch freie Wesen, deren Handlungen ohne zwingende Ursachen erfolgen, nicht verantwortlich sein können. Unter der Voraussetzung der Willensfreiheit fehlt das Subjekt der Verantwortlichkeit. Wer sollte auch unter dieser Voraussetzung verantwortlich gemacht werden? Der Charakter des Handelnden? Er kann nicht die Ursache der Handlung sein, wenn der Wille wirklich frei sein soll, frei im Sinne des Indeterminismus. Die Umstände der Handlung? Sie gehören der Außenwelt an und werden nach den Gesetzen derselben herbeigeführt. Vielleicht die Motive, d. h. die Art und Weise, wie jene Umstände auf den Handelnden einwirken? Diese Art und Weise setzt aber augenscheinlich auf seiten des Handelnden einen vorherbestimmten Charakter voraus, weil sie unmittelbarer als die Handlung selbst die intimste Beschaffenheit dieses Charakters verrät. Ein freies Wesen kann keinen vorherbestimmten, es kann überhaupt keinen Charakter haben, da das hauptsächlichste Merkmal des Charakters die Beständigkeit ist, ein freies Wesen aber seinen Charakter fortwährend und ohne Grund zu ändern vermöchte. Wollte ich also einem solchen Wesen eine schlechte Handlung zur Schuld, eine gute zum Verdienste an-

rechnen, so wäre es vielleicht mittlerweile schon ein anderes geworden.

Es scheint, daß wir hier auf eine Antinomie unserer praktischen Vernunft stoßen, weil die Verantwortlichkeit, eine unbestreitbare Tatsache des Bewußtseins, weder unter der Annahme der Freiheit noch unter der entgegengesetzten der Unfreiheit des Willens möglich sein soll, der Wille aber entweder frei oder nicht frei sein muß. Wäre diese Antinomie nicht anscheinend unauflösbar, so müßte der Streit um die Willensfreiheit längst verstummt sein. Denn es ist unwidersprechlich und leicht zu zeigen, daß der Determinismus allein mit den allgemeinen Erkenntnisprinzipien übereinstimmt und durch diese Prinzipien sogar gefordert wird. Auch kennen wir von jeder echten Willenshandlung, die von uns selbst ausgeht, gerade einen wesentlichen Teil ihrer Ursachen, die selbstbewußten Motive, und sollten daher am wenigsten an der kausalen Bedingtheit des Willens zweifeln. Wenn irgend etwas, so muß zuerst und am gewissesten das Wollen determiniert sein, da sich immer Beweggründe als Ursachen für dasselbe auffinden lassen, und unser Trieb, nach solchen Beweggründen zu forschen, noch ursprünglicher ist als der Trieb, die Ursachen eines Vorganges in der Außenwelt zu entdecken.

Der bequemste Ausweg aus diesem Dilemma würde es nun sein, der Notwendigkeit alles Handelns gegenüber die Verantwortlichkeit einfach aufzugeben, also zu erklären, weil das Wollen determiniert ist, so muß das Gefühl der Verantwortlichkeit eine Täuschung sein. Diesen Ausweg hat Rée wirklich eingeschlagen. Wie kommt es, fragt er, daß die Menschen notwendige Handlungen zurechnen? und erwidert: der Mensch sieht nicht, daß die Handlungen notwendig sind. Beweis: sobald man dieselben als notwendige erkannt hat, hört man auf, sie als Schuld oder Verdienst zuzurechnen. Unmittelbar gegeben, fährt Rée fort, ist die Zurechnung, mittelbar gegeben, nämlich aus dem Dasein der Zurechnung geschlossen, die Freiheit. Es bedürfe aber, um die Zurechnung zu erklären, nicht der Annahme, die Handlungen seien frei; die Zurechnung erkläre sich daraus, daß man die Handlungen für frei hält. Kant habe gemeint, alle Menschen sähen die Notwendigkeit der Handlungen, rechneten aber trotzdem dieselben zu, folglich müßten sie frei sein. Tatsächlich sehe fast niemand diese

Notwendigkeit, daher die Zurechnung.¹ — Obgleich sich manches zugunsten dieser Argumentation anführen läßt und es unstreitig ist, daß das Bewußtsein der Verantwortlichkeit eine Veränderung erfährt, sobald die Einsicht in die Notwendigkeit des Handelns die Kraft einer praktischen Überzeugung erlangt hat: so kann doch unmöglich das Fortbestehen dieses Bewußtseins neben dieser Einsicht mit Rée nur als Nachwirkung der Gewohnheit erklärt werden. Vielmehr bleibt es wahr, was Kant und Schopenhauer lehren, auch derjenige, der die Notwendigkeit seiner Handlungen erkannt hat, hört nicht auf, sich für dieselben verantwortlich zu fühlen. Mit der nämlichen Notwendigkeit, mit der die Willenshandlung aus ihren Ursachen hervorgeht, entsteht auch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für dieselbe. Man kann den Blick vor dieser Notwendigkeit verschließen, aber sie nicht aus der Welt schaffen, ausgenommen in den Fällen, in welchen den Ursachen des Verantwortlichkeitsgefühls entgegengewirkt wird. Der moralisch Kranke ist stumpf gegen dieses Gefühl.

Es steht für mich fest, daß Indeterminismus und Verantwortlichkeit einander schlechthin ausschließen; ich habe wenigstens noch nie einen Beweis, sondern immer nur die Behauptung des Gegenteils vernommen. Soll aber das tatsächliche Zusammenbestehen von Determinismus und Verantwortlichkeit, die beide gleich wahr und wirklich sind, begreiflich werden, so muß die Verantwortlichkeit ihrer Entstehung nach unabhängig davon sein, ob der Wille frei ist (oder doch für frei gehalten wird) oder nicht. Mit a. W.: Handlungen müssen nicht deshalb zuzurechnen sein, weil es die Handlungen eines freien Willens sind, nicht deshalb nicht zugerechnet werden können, weil sie aus einem unfreien hervorgehen; Zurechnung und Verantwortlichkeit dürfen mit der Frage der Willensfreiheit und deren Entscheidung unmittelbar nichts zu schaffen haben.

Ich behaupte nun, daß ein Wesen, das sich verantwortlich weiß, eben durch dieses Wissen verantwortlich ist. Es macht sich durch dasselbe verantwortlich. Wissen und Sein lassen sich hier, wo es sich lediglich um eine geistige Tatsache handelt, nicht unterscheiden. Nun steht es aber nicht in dem freien Belieben irgendeines Menschen, sich verantwortlich zu wissen oder nicht. Ein jeder

¹ Rée a. a. O. S. 42, 49, 54.

muß sich unter bestimmten Voraussetzungen verantwortlich wissen; die Ursachen dieses Wissens fallen sowenig in sein Selbstbewußtsein, sind sowenig seiner Willkür anheimgestellt, wie die Ursachen seines Wollens. Auch der Philosoph muß sich verantwortlich wissen, der mit Rée meint, sein Wissen der Verantwortlichkeit durch die Einsicht in die Notwendigkeit seines Handelns aufheben zu können und, weil es trotzdem fortbesteht, sich dasselbe als Gewohnheitsrest erklärt. Er muß es vollends dann, wenn er erkannt hat, daß das Wissen um seine Verantwortlichkeit eine der wesentlichsten Ursachen seines richtigen und seines rechten Handelns ist, daß es ihn in unwichtigeren Fällen zur Achtsamkeit, in wichtigen zu reiflicher Erwägung der Folgen seines Handelns bestimmt. Fortan muß er nicht bloß sich verantwortlich wissen, er will es auch. Das Wissen um seine Verantwortlichkeit, das ohnehin aus psychologischen Ursachen ein Bestandteil seines menschlichen Selbstbewußtseins und von diesem nicht zu trennen ist, wird nunmehr überdies aus moralischen Beweggründen zu einem Bestandteile desselben. Es tritt in die Reihe der Motive seines Handelns und damit in den Determinismus seines Wollens ein.

Solange wir den Blick auf das individuelle psychische Leben des Menschen beschränken oder der Meinung sind, daß sich dieses Leben von dem geistigen Leben in der Gemeinschaft und durch dieselbe trennen lasse, dürfen wir auch nicht erwarten, eine Einsicht in die Ursachen des Bewußtseins der Verantwortlichkeit zu gewinnen. Die Verantwortlichkeit ist eine soziaethische Erscheinung und als solche sozialpsychologisch zu erklären. Die individualistische Psychologie muß Erscheinungen des geistigen Lebens, die wie die Pflicht, die Verantwortlichkeit nicht aus dem Einzelbewußtsein, sondern aus dem Gemeinschaftsbewußtsein hervorgehen, ratlos gegenüberstehen. Die metaphysischen Hypothesen, zu denen sie Ausflucht nimmt, um diese Erscheinungen zu erklären, machen dieselben um nichts begreiflicher. Das hauptsächlichste Hindernis für das Verständnis des geistigen Lebens liegt gerade in derartigen Hypothesen, namentlich in dem Begriff einer substantiellen Seele, durch welchen die einzelnen Bewußtseinsindividuen gleich Atomen isoliert werden. Wer zwischen den Mittelpunkten des psychischen Lebens die Schranke substantieller Selbständigkeit aufrichtet, kann sich nicht zur Anerkennung eines über die ein-

zelen Individuen übergreifenden geistigen Lebens erheben, dessen Schöpfungen er doch in allem vor sich hat, was der Mensch in seinem wesentlichen Vereine mit dem Mitmenschen, was er aus seinem Gemeinschaftsbewußtsein mit der Menschheit heraus schafft, — in Kunst und Wissenschaft, in Religion und Moral. Wer den Menschen vom Menschen geistig ebenso trennt, wie sich beide körperlich gegenüberstehen, und das geistige Sein und Wirken an den Körper des Einzelnen, oder gar an einen Punkt dieses Körpers geknüpft denkt, verschließt sich den Blick für die Realität des allgemeinen überindividuellen Geistes, dessen Träger nicht die Individuen als solche, sondern die Verbände der Individuen sind. Er sieht die Menschheit vor den Menschen nicht. Ihm muß das logische Denken in seiner normativen Bedeutung ebenso unbegreiflich erscheinen wie das sittliche Wollen. Aus dem organischen Leben hat sich ein gleichsam überorganisches entwickelt, dessen Vorstufe die Familie ist und von welchem der Einzelne einen Teil und ein Werkzeug bildet. Zwar geht der Prozeß dieses Lebens aus den einzelnen psychischen Einheiten hervor, wie der Prozeß des organischen aus den einzelnen Zellen, er wirkt aber auch seinerseits wieder durch seinen Gesamteffekt auf jede einzelne psychische Einheit zurück. Das psychische Leben des Menschen erwacht an dem psychischen Leben seines Mitmenschen; sein Vorstellen wird durch die Vorstellungen, sein Wollen durch den Willen seiner Nebenmenschen geregelt, mit welchen ihn Bedürfnis und Gleichartigkeit des Wesens verbinden. Diese Gemeinschaft des Menschen mit den Mitmenschen ist kein Aggregat, in welchem der Einzelne seinem Wesen nach unverändert bliebe, sondern ein System, durch welches er Eigenschaften gewinnt, die er außerhalb desselben nicht erlangen könnte. Die ältere deskriptive Psychologie gibt nur einer richtigen Beobachtung Ausdruck, wenn sie niedere und höhere Seelenvermögen, den Verstand von der Vernunft, das sinnliche Begehrungsvermögen vom Willen unterscheidet. Was sie als höhere Seelenvermögen bezeichnet und fälschlich als Kräfte einer individuellen Seelensubstanz betrachtet, sind die geistigen in der Gemeinschaft und durch dieselbe erworbenen Fähigkeiten des Menschen im Unterschiede von seinen psychischen, welche letztere ihrem Wesen nach von den entsprechenden Fähigkeiten der Tiere nicht verschieden sind. Der Mensch denkt sein Denken und unter-

wirft es allgemeingültigen Normen, er beurteilt sein Wollen und weiß es an sittliche Gesetze gebunden. Er führt innerlich ein doppeltes Leben, sein individuelles und ein gemeinschaftliches. Und er hat an dem gemeinschaftlichen, allgemeinmenschlichen Leben teilgenommen, ehe er noch zu einem vollbewußten individuellen gelangte. Sein persönliches Leben ist sonach ursprünglich dem gemeinschaftlichen untergeordnet und der Ausdruck dieser Unterordnung ist nach der Seite der Willensentwicklung das Bewußtsein der Pflicht und der Verantwortlichkeit.

Wir sind nicht uns selbst, sondern der Gesellschaft verantwortlich, wie wir auch ursprünglich durch die Gesellschaft und deren Organe verantwortlich gemacht werden. Die Verantwortlichkeit ist das rückwirkende Urteil, das von der Gemeinschaft, in der wir leben, über die sozialen Folgen unseres Handelns und weiterhin über die Motive desselben ergeht. Durch die Gesellschaft für unser Tun verantwortlich gemacht, fahren wir innerlich fort, uns für dasselbe verantwortlich zu fühlen. Wir fahren fort, unsere Handlungen, ihre Folgen und ihre Beweggründe, zu beurteilen, weil sie seit Beginn unseres Lebens Gegenstand der Beurteilung von seiten der Gemeinschaft, der wir angehören, gewesen sind. Fühlen wir uns für Gesinnungen verantwortlich, die unseren Nebenmenschen verborgen bleiben, so stellen wir uns in Gedanken einer idealen Gemeinschaft oder Person gegenüber, von der wir uns vorstellen, daß sie unsere Motive kennt, sie billigt oder verurteilt. Wir trennen das Wissen um unsere Motive von der Beurteilung derselben und fällen das Urteil über sie gleichsam im Namen einer höheren, über uns erhabenen Macht. So notwendig ist dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit die Beziehung auf ein zweites Subjekt.

Der individuelle Wille läßt sich tatsächlich durch den Gesamtwillen, erst äußerlich und infolge davon auch innerlich lenken; Befehle und Verbote, Zumutungen und Abwehr bleiben nicht ohne Einfluß auf ihn. Und wie sich Forderung und Abwehr auf die gegenwärtig zu geschehende Handlung beziehen, so bezieht sich die daraus hervorgehende Verantwortlichkeit auf die künftige. Das Handeln, das gegenwärtig unter Befehl und Verbot steht, steht eben dadurch für die Zukunft unter der Verantwortlichkeit. Eine gegenwärtige Handlung wird zur Verantwortung gezogen, weil sie zuvor eine künftige, aber unter einem gesetzgebenden Willen

stehende Handlung war. Befehl und Verbot verwandeln sich vom Standpunkte der Zukunft aus gesehen in Verantwortlichkeit. — Die Umwandlung der äußeren Verantwortlichkeit in eine innerliche, oder wie man auch sagen kann, der forensischen Verantwortlichkeit, die die Folgen unseres Handelns trifft, in eine moralische, die sich auf unsere geheimste Gesinnung und selbst auf Wunsch und Gedanke erstreckt, entspricht der weiteren Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens, welche überall diese zunehmende Verinnerlichung seiner psychischen Verbände aufweist. Etwas Geheimnisvolles haben wir darin nicht zu erblicken.

Der allgemeine Wille, der Wille der Gemeinschaft als solcher, der uns verpflichtet und verantwortlich macht, ist unser eigener Wille, seine scheinbare Heteronomie in Wahrheit die Autonomie unserer moralischen Persönlichkeit; wir selbst als Glieder der Gemeinschaft sind die Subjekte dieses Willens. „Das moralische Sollen“, sagt Kant in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, „ist eigentlich ein Wollen — eigenes notwendiges Wollen“, wenn er aber hinzufügt: „als Gliedes einer intelligiblen Welt“, so setzen wir dafür auf dem Boden der Erfahrung stehend, die auch für die praktische Philosophie allein einen sicheren Stützpunkt gewährt: als Gliedes einer überindividuellen Lebensgemeinschaft, der Familie, des Staates, der Menschheit.

Handlungen werden ihrer sozialen Folgen wegen zugerechnet. Diese Folgen bleiben aber dieselben, die Handlungen mögen aus einem freien oder einem unfreien Willen entspringen, also muß auch die Reaktion der Gesellschaft gegen sie dieselbe bleiben. Man wird in den Anfangszuständen des gesellschaftlichen Lebens keine Spekulationen über Freiheit oder Unfreiheit des Willens erwarten, aber vergeblich nach einem gesellschaftlichen Verbande suchen, er sei so primitiv, als man will, in welchem nicht die Glieder des Verbandes für ihre Handlungen in einem gewissen Umfange verantwortlich gemacht werden. Daraus folgt unwidersprechlich, daß die Menschen ursprünglich Handlungen nicht deshalb zugerechnet haben, weil sie glaubten, daß es freie Handlungen sind, sondern weil sie in Erfahrung brachten, daß ihre Folgen den Interessen der Gesamtheit widerstreiten. Sollen nun wir vielleicht aufhören, Handlungen zuzurechnen, weil wir eingesehen haben, daß es notwendige Handlungen sind? Auch dann, wenn die Zurechnung

selbst zu den Ursachen des künftigen Wollens und Handelns der Menschen gehört, wenn das Gefühl der Verantwortlichkeit notwendig aus der psychischen Wechselwirkung der Glieder einer Gemeinschaft hervorgeht, wenn es selbst ein Teil der Ursachen ist, die den Willen des Einzelnen bestimmen? Wie kann der Determinismus im Widerspruche zur Verantwortlichkeit stehen, wenn die Verantwortlichkeit selbst eine determinierende Ursache des Willens ist?

Die Reaktion der Gesamtheit gegen die Handlungen des Einzelnen geht der Entwicklung seines selbstbewußten Willens voran. Sie ist sogar selbst eines der hauptsächlichsten Mittel, das Individuum zu einem Wesen heranzubilden, das aus selbstbewußten Motiven handelt, also die Motive seines Willens nicht bloß kennt, sondern auch beurteilt, bejaht und verneint, will und nicht will. Die Verantwortlichkeit ist eine Ursache der moralischen Persönlichkeit des Menschen, nicht eine Folge derselben. Der Mensch wird nicht verantwortlich gemacht, weil er von Geburt an ein moralisches Wesen ist, er wird zu einem moralischen Wesen, weil er verantwortlich gemacht wird. Aus Pflicht und Verantwortlichkeit entsteht erst für den Einzelnen ein sittliches Bewußtsein, und statt mit Kant die Pflicht aus der moralischen Natur des Menschen herzuleiten, hat man vielmehr umgekehrt die moralische Natur des Menschen aus der Verpflichtung seines Willens durch den Gesamtwillen und aus der Verantwortlichkeit für seine Handlungen abzuleiten.

Das Subjekt der Verantwortlichkeit ist der erworbene sittliche Charakter des Menschen. Die Handlungen werden zugerechnet, insoweit sie aus einem Charakter hervorgehen, der selbst erst durch Zurechnung und Verantwortlichkeit geschaffen wurde. An dem Rechte der Zurechnung ist also gar nicht zu zweifeln, wie groß auch immer die Schwierigkeit sein mag, die Frage der Zurechnungsfähigkeit in einem bestimmten Falle zu entscheiden.

12. Determinismus und praktische Freiheit

Der Determinismus ist die wahre Grundlage der praktischen Freiheit, die einzige Voraussetzung, unter der diese Freiheit möglich ist. — Unter praktischer Freiheit ist negativ die Unabhängig-

keit des Willens von der Nötigung durch unmittelbare sinnliche Antriebe zu verstehen und positiv die Abhängigkeit desselben von abstrakten selbstbewußten Motiven. Sind diese Motive zugleich allgemeingültige Motive, gehen sie von allgemeinen Willensinteressen aus, so verwandelt sich durch diesen Zusatz der Begriff der praktischen Freiheit in den der ethischen, welcher letztere als der engere Begriff, das wesentliche Merkmal des ersteren: die Bestimmbarkeit des Willens durch abstrakte Motive als integrierenden Bestandteil enthält. Wenn ich von abstrakten Motiven rede, so meine ich nicht, daß auch der Inhalt dieser Motive nur in Gedanken bestehe; sie heißen abstrakt, weil sie von gedanklichen Vorstellungen ausgehen.

Wird das Bewußtsein eines Tieres von einem Triebe bewegt, oder abwechselnd von entgegengesetzten Trieben in Erregung versetzt, so ist in beiden Fällen die Handlung des Tieres vollkommen bestimmt. Sie folgt unausweichlich dem vorherrschenden Triebgeföhle. Kenne ich die relative Stärke seiner Triebe, so weiß ich auch sein Handeln. Die Handlung eines Menschen dagegen ist in der gleichen Lage nicht vollständig bestimmt. Sie kann dem Triebe gemäß erfolgen oder ausbleiben, oder es kann selbst das Entgegengesetzte von dem geschehen, wozu der Trieb unmittelbar den Anstoß gibt. Denn das Wollen und Handeln des Menschen hängt außer von seinen Trieben und Neigungen noch von einer weiteren Klasse von Motiven ab, den Motiven, die aus den Vorstellungen der Ehre, der Pflicht, der moralischen Beschaffenheit einer Handlung hervorgehen. Der Mensch vermag kraft dieser Motive seinen Trieben zu widerstehen und selbst ihrem Erwachen vorzubeugen. Er vermag gegen seine Triebe zu handeln, also das Gegenteil von dem zu tun, wozu ihn der unmittelbare sinnliche Impuls antreibt. Und selbst wenn er dies in vielen Fällen nicht vermag, so bleibt doch auch dann noch die Kraft jener sekundären, aus abstrakten Vorstellungen entspringenden Motive von Einfluß auf seinen Willen. Sie widerstrebt wenigstens, wie ihm der innere Kampf der Motive gegen seine natürlichen Instinkte beweist, seinen sinnlichen Neigungen und gelangt, nachdem er diesen nachgegeben hat, von selbst wieder zur Herrschaft über sein Bewußtsein.

Der Mensch hat einen doppelten Willen, einen sinnlichen, der sich ihm als Getriebe seiner Neigungen und Leidenschaften dar-

stellt und dessen besondere Beschaffenheit als der Ausdruck seiner angeborenen Natur zu betrachten ist, und einen sittlichen, der die natürlichen Triebe regelt, ihnen entgegenwirkt oder wohl gar ihre Äußerung unterdrückt. Und da er mit diesem zweiten Willen das Bewußtsein seiner selbst als einer moralischen Person verbindet, so muß ihm häufig der Schein entstehen, daß seine Handlungen nicht der volle und wahre Ausdruck seines Willens seien, daß er eigentlich das Gegenteil von dem wolle, was er tut. Obgleich nämlich sein Wollen jedesmal der gefühlsstärksten Vorstellung dem augenblicklich mächtigsten Motive folgt und folgen muß, so bleibt doch zugleich auch das gefühlsschwächere Motiv, das in den meisten Fällen das sittliche, das Motiv des allgemeinen Willens sein wird, seinem Bewußtsein gegenwärtig und als Wunsch oder Bestrebung wirksam. In solchen Fällen tritt dann der Zwiespalt zwischen seiner moralischen Person und seiner individuellen Natur auf das deutlichste und öfters auf das peinlichste hervor. Sein Bewußtsein sagt ihm, daß er will und doch zugleich nicht will, was er will. Der Mensch vermag eben nicht bloß zu wollen, sondern auch sein Wollen selbst wieder zu wollen und nicht zu wollen, er vermag seinen primären Willen zum Objekt seines sekundären zu machen, ihn zu bejahen und zu verneinen, zu billigen und zu verwerfen. Er vermag dies aus dem Grunde, weil seine Willensäußerungen seit Beginn seines Lebens in der Tat die Objekte der Beurteilung, des Wollens und Nichtwollens, durch einen zweiten, ihm aber dennoch nicht fremden, sondern gleichartigen Willen gewesen sind. In einem gewissen Sinne kann daher allerdings gesagt werden, daß der Mensch Entgegengesetztes zugleich wollen kann. Nur kann er es nicht als dasselbe Subjekt. Er kann als Subjekt des allgemeinen Willens das Gegenteil von dem wollen, was er als Subjekt seines individuellen will und wollen muß. Auch ist nicht zu übersehen, daß sein wirkliches Wollen in jedem einzelnen Falle das Ergebnis des bereits stattgefundenen Einflusses der abstrakten Motive des sittlichen Willens auf seine Neigungen und seinen Charakter ist, folglich unter den gegebenen Umständen nicht anders erfolgen konnte, als es tatsächlich erfolgte.

Der Determinismus stellt den Einfluß abstrakter Motive auf das Handeln des Menschen sowenig in Abrede, daß er in demselben sogar das unterscheidende Merkmal, in diesen Motiven die nächsten

Ursachen der menschlichen Willenshandlungen als solcher erblickt. Nur kann er die praktische Freiheit des Menschen, dessen Fähigkeit also, sich unabhängig von seinen sinnlichen Neigungen oder gar im Gegensatze zu denselben aus allgemeinen Beweggründen zum Handeln zu bestimmen, weder für unbeschränkt, noch für unbedingt halten, weil er diese Fähigkeit gesetzmäßig unter bestimmten Bedingungen entstehen und gesetzmäßig sich äußern sieht. Er betrachtet sie als im Gemeinleben erworben, als das Produkt der Erziehung des individuellen Willens durch den Gesamtwillen.

Weil die Vorgänge der äußeren Natur unter allgemeinen Gesetzen stehen, deshalb und deshalb allein vermögen wir auch die äußere Natur zu beherrschen. Wir kombinieren die Ursachen, deren gesetzliche Wirkungen wir kennen, und erwarten mit Zuversicht den beabsichtigten Erfolg. Die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge, die wir voraussetzen und jedesmal bestätigt finden, sooft wir nur die Ursachen eines Vorganges hinlänglich erforscht haben, macht nicht allein unser zweckmäßiges Handeln möglich, das sich auf Berechnung und Voraussicht gründen muß, sie übt auch auf unser Gemüt einen ähnlichen Eindruck aus, wie die Folgerichtigkeit des Handelns eines Menschen, dessen gute Gesinnung, Willenskraft und Verstand wir kennen. Wir bezeichnen diesen Eindruck mit dem Worte: Vertrauen. Unser Vertrauen würde in beiden Fällen sogleich verschwinden, wenn ein begründeter Zweifel an der Gesetzmäßigkeit jedes Ereignisses und jeder Handlung möglich wäre.

Stünde der Wille nicht unter Gesetzen, hinge er nicht von Ursachen ab, deren Wirkung beständig und gleichförmig ist, so könnte es auch keine innere Herrschaft über den Willen, folglich keine praktische Freiheit des Menschen geben. Die Determination des Willens und diese allein macht die Beherrschung und Selbstbeherrschung des Willens möglich, welche letztere nichts als die innerliche Fortsetzung der Beherrschung unseres Willens durch den Willen und Verstand unserer Mitmenschen ist. Schon die Tatsache der Erziehung und Willensentwicklung ist, wie schon bemerkt wurde, ein hinlänglicher Beweis für die Wahrheit des Determinismus. Die Kunst der Erziehung müßte nicht bloß in vielen Fällen an angeborenen Charaktereigenschaften scheitern, was vielleicht noch mehr eine Folge der Unvollkommenheit dieser

Kunst als der Unüberwindlichkeit der angeborenen Natur ist, sie müßte immer erfolglos sein und wäre dann sicher auch unbekannt geblieben, wenn der Wille wirklich von nichts als sich selbst abhängig wäre. Eine absolute Wahlfreiheit, ein Vermögen der Selbstbestimmung ohne Grund und Ursache, müßte in jedem Augenblick das Werk der weisesten und nachhaltigsten Erziehung wieder vernichten können. Welch Glück! daß der gute Mensch gute Handlungen vollbringen muß, daß es Bedingungen gibt, unter denen das Gute notwendig ist, Ursachen, die mit Notwendigkeit das Böse einschränken und zurückhalten. Dies alles wäre unmöglich, wenn es dem freien Belieben des Menschen noch anheimgestellt wäre, zu handeln oder nicht zu handeln, auch nachdem alle Ursachen seines Handelns schon vollständig bestimmt sind. Indem der Determinismus die praktische Freiheit des Menschen für eine bedingte erklärt, verkündet er eine Lehre, die selbst von der höchsten praktischen Bedeutsamkeit ist. Wir sollen die Bedingungen, unter denen unsere Freiheit steht, kennenlernen, um die Freiheit zu erlangen. Wir sollen nicht die Natur eines Menschen, wohl aber die Umstände ändern, unter denen sich diese Natur äußert.

Wer die Ursachen des Wollens beherrscht, beherrscht auch das Wollen selbst; ändert er die Kombination dieser Ursachen ab, so ändert er zugleich ihre Wirkung, die Willensäußerung. Die Ursachen des Wollens aber sind teils physiologischer, teils moralischer Natur. Sie sind Ursachen im engeren Sinne und selbstbewußte Motive. Jene zu beherrschen und zu regeln ist die Aufgabe der physischen, diese zu erwecken und zu verstärken der Beruf der sittlichen Erziehung des Menschen. Die Energie unseres Willens, der Nachdruck und die Beharrlichkeit, womit wir handeln, ist mehr die Wirkung unserer Gesundheit und körperlichen Übung, als der sittlichen Unterweisung, die wir empfangen. Die Richtung unseres Willens dagegen, die Verteilung gleichsam seiner Energie, steht unter dem Einfluß der Bildung unseres Verstandes, unter der Leitung unserer sittlichen Überzeugungen. Die praktische Freiheit ist kein angeborener Besitz unseres Geistes. Sie ist eine erworbene Fähigkeit desselben, denn sie geht aus der Befreiung unseres Willens von der Macht der unmittelbaren Motive, der Affekte und Leidenschaften, und der Unterwerfung desselben unter die Macht der mittelbaren hervor.

Diese Freiheit, an der dem Menschen allein aus moralischen Gründen gelegen sein kann, hat daher nichts mit jener „transzendentalen“ oder „kosmologischen“ Freiheit zu tun, welche Kant als das Vermögen bestimmt, eine Handlung „von selbst“ d. h. ohne Grund und Ursache anzufangen. — Es ist auffallend, wie es Kant entgehen konnte, daß der Begriff der Freiheit in der Kritik der praktischen Vernunft von dem in der Kritik der theoretischen behandelten verschieden und dem letzteren sogar entgegengesetzt ist. Die Freiheit, welche Kant als praktisches Postulat auf das Sittengesetz gründet, ist die Kausalität der Vernunft, die Abhängigkeit des Willens von der Vernunft. Die transzendente Freiheit dagegen, das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, ohne durch eine Ursache bestimmt zu werden, müßte auf den Willen angewandt dessen Unabhängigkeit von aller Kausalität sein. Ein Grund, der den Willen bestimmt, ist eben dadurch eine Ursache des Willens. Der Wille kann also nicht durch die Vernunft bestimmbar und zugleich frei sein im „strengsten“, aber freilich auch leersten, d. i. „im transzendentalen Verstande“ des Wortes. Wird er, wie Kant lehrt, durch die Vorstellung der gesetzgebenden Form der Maxime einer Handlung bestimmt, so hat er seinen Bestimmungsgrund außer sich, eben in einer gewissen Form der Handlung, seines Objektes, er bestimmt sich also nicht selbst, fängt nicht von selbst und ohne Ursache die Handlung an —, es sei denn, man betrachte Wille und Vernunft als ein und dasselbe. Beide müssen aber selbst nach der Auffassung Kants unterschieden werden, die Vernunft als das Vermögen der gesetzgebenden Form der Handlung, der Wille als die Fähigkeit zu handeln, jene als die Legislative, dieser als die Exekutive. Ein durch die Vernunft bestimmbarer Wille ist also notwendig ein von der Vernunft abhängiger Wille. Die praktische Freiheit des Willens schließt somit seine transzendente aus, die transzendente müßte seine praktische unmöglich machen. Beide Begriffe der Freiheit können nicht zugleich vom Willen gelten. — Ein gesetzloses Vermögen der Freiheit würde übrigens in seinen Folgen mit den Wirkungen einer blinden Notwendigkeit zusammentreffen. Indeterminismus und Fatalismus laufen praktisch auf dasselbe hinaus, da das Handeln gleich bedeutungslos erscheint, ob man es einem inneren Zufall oder einem äußeren Verhängnis unterworfen denkt. Nur wenn es

Bedingungen gibt, unter denen die praktische und sittliche Freiheit steht, kann diese Freiheit auch erworben werden.

13. Das soziale Leben und die Sittlichkeit

Der Mensch wird nicht als sittliches Wesen geboren, er kann zu einem sittlichen Wesen gebildet werden, falls nicht unüberwindliche angeborene Charaktereigenschaften der Erwerbung der sittlichen Freiheit im Wege stehen. Von solchen Ausnahmefällen abgesehen und unter Voraussetzung einer normalen Naturbeschaffenheit läßt sich zeigen, wie der Einzelne seine sittliche Freiheit dem Leben in der Gemeinschaft verdankt.

Wäre ein Mensch völlig sich selbst überlassen und ohne jeden Einfluß der sozialen Umgebung auf sein Fühlen und Wollen geblieben, so müßte sich sein Handeln gleich dem eines Tieres nach dem Spiele seiner Neigungen und Leidenschaften richten. Er würde zwar mit der Zeit Imperative der Klugheit, aber nie den Imperativ der Pflicht vernehmen. Die Erfahrung würde ihn witzigen, sein Verstand ihn lehren, die zur Befriedigung seiner Triebe tauglichsten Mittel zu ergreifen und ein augenblickliches Vergnügen einem größeren oder dauernderen künftigen zu opfern. Niemals aber könnte ihm in der angenommenen Lage sein Bewußtsein offenbaren, daß er gewissen Trieben widerstehen, gewisse Handlungen unterlassen soll, daß sein Tun und Lassen noch unter anderen Gesetzen stehe, als den Ratschlägen der Klugheit und des eigenen Interesses. Die Außenwelt, von deren Gesetzen der Erfolg seines Handelns abhängt, kann ihn sowenig verpflichten, wie sein eigenes, isoliert gedachtes Innere. Nichts würde ihm sagen, daß Sympathie besser oder edler sei als Eigenliebe, und vom Standpunkt der Natur aus gebührt auch wirklich dem einen Gefühle kein Vorzug vor dem andern. — Der Mensch läßt sich jedoch seinem geistigen Sein nach vom Mitmenschen nicht isolieren, auch in der Einsamkeit ist er nicht völlig sich selbst überlassen. Sein Wille steht un- ausgesetzt unter dem Willen der Gemeinschaft, deren Glied er ist. Er vermöchte sich dem fortwährenden, innerlichen Einfluß der Familie, des Berufskreises, des Staates, der Nation auch dann nicht mehr zu entziehen, wenn er aus Familie und Staat austreten und seinem Berufe entsagen wollte. In Wirklichkeit kann er sich aus der Verbindung mit einem menschlichen Vereine nur lösen,

um sich einem anderen anzuschließen. Selbst der Anachorete ist nicht allein. Er lebt geistig in einem vorgestellten, aber für sein Bewußtsein deshalb nicht weniger realen Verein mit einer vorgestellten, idealen Gesellschaft (seines Gottes, seiner Heiligen), die er sich nach dem Musterbilde der wirklichen gestalten muß. Nicht nur die Handlungen des Menschen, auch seine Gedanken und Wünsche stehen unter der Herrschaft eines allgemeinen, unpersönlichen Willens in ihm. Er muß sie beständig mit den Vorschriften dieses Willens vergleichen und gibt dem Ergebnisse dieser Vergleichung mit dem überaus eindringlichen Worte: Du sollst, du sollst nicht! Ausdruck. Der allgemeine Wille ist zu einem Teile seines Selbstbewußtseins geworden, weil sein Selbstbewußtsein unter der Leitung des Gesamtwillens entwickelt worden ist.

Kein Geschöpf ist von seinem Mitgeschöpfe abhängiger als es der Mensch vom Mitmenschen ist. Keines wird hilfloser geboren, ausgestattet mit einer geringeren Anzahl bereits angepaßter, aber auch zugleich mit einem größeren Reichtum anpassungsfähiger Eigenschaften, unentwickelter und entwicklungsfähiger, als der Mensch. Hierin aber liegt gerade der Grund für seine viel weitergehende Entwicklung. Die längere Dauer seiner Kindheit hat eine dauerndere und innigere Familiengemeinschaft, der größere Abstand zwischen Kindheit und reifem Alter eine vollkommenere Gliederung der Familie zur Folge. Auch beim Menschen wurzelt die Zusammengehörigkeit des Individuums mit der Gemeinschaft in den natürlichen Trieben des Gattungslebens. Not und Bedürfnis haben auch ihn zur Vereinigung mit seinesgleichen gezwungen. Aber dies eben unterscheidet das Leben der menschlichen Gattung vom Leben jeder tierischen, daß es auf diese natürlichen Antriebe und deren unmittelbare Wirksamkeit nicht beschränkt bleibt. Weil beim Menschen das Gemeinleben weit tiefer in das Leben des Einzelnen eingreift, als bei irgendeinem sozial lebenden Tiere, so wird sich auch der Einzelne seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen viel deutlicher bewußt. Von der Mitteilung seiner Gemütsbewegungen schreitet der soziale Mensch zur Mitteilung seiner Vorstellungen fort, er schafft sich in der Sprache ein halb natürliches, halb künstliches Werkzeug des gemeinschaftlichen Denkens, nach dessen Gesetzen er sein individuelles regelt, des gemeinschaft-

lichen Wollens, das er in Befehl und Verbot, in Lob und Tadel äußert und dem er den individuellen Willen unterordnet. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß dem Menschen nicht nur die äußere Natur der Dinge mit ihrer tatsächlichen Macht, sondern auch die innere Natur der Mitmenschen mit ihrer Autorität gegenübertritt, daß nicht nur sein Handeln durch die Umstände und Verhältnisse der Außenwelt, sondern auch sein Wollen durch die Willensgesetze der Gesamtheit beschränkt wird. Dadurch, daß sich sein ursprünglicher Eigenwille am Willen der Gesamtheit mißt und gleichsam spiegelt, gelangt der Mensch zur Reflexion über die Motive seines Handelns, zur Fähigkeit sein primäres Wollen durch ein sekundäres zu beurteilen und die Motive des ersteren den Beweggründen des zweiten unterzuordnen. Ich wiederhole, nur durch die Erziehung seines persönlichen Willens durch einen Gesamtwillen, mit dessen Organen ihn die natürlichen Bande der Sympathie und Liebe verbinden, für welche er daher Pietät und Achtung fühlt, gelangt der Mensch zur Herrschaft über sein Wollen, zur praktischen Freiheit. Der Wille des Menschen wird durch den Willen der Mitmenschen gebildet, der individuelle Wille durch den Gesamtwillen entwickelt.

Nur wo ein Wille dem Willen gegenübertritt, kann von eigentlicher Verpflichtung die Rede sein. Du sollst! heißt: ich will, das Sollen hat überall ein Wollen zu seiner Ergänzung. Es kommt nur darauf an, wer das Ich ist, das in jenem Satze: ich will, Befehle erteilt. Ist es mein individuelles Ich, — der Wille, dem ich Ausdruck gebe, mein persönlicher Wille, vom Eigeninteresse bestimmt, so hat der Befehl nur die Bedeutung eines Machtgebotes, das einen zweiten Willen zwingen, aber nicht verpflichten kann. Ist es dagegen das kollektive Ich, spreche ich zu anderen wie zu mir selbst im Namen des einheitlichen Willens der Gesamtheit, so verwandelt sich der Imperativ in ein sittliches, mich und die anderen innerlich bindendes Gesetz. Die Allgemeingültigkeit ist in der Tat, wie Kant lehrt, die Form des sittlichen Gesetzes. — Das Sittengesetz gilt ohne Ansehen der Person und ihrer individuellen Neigungen. — Aber sie ist auch nur die Form desselben, den Inhalt, der in dieser Form zum Ausdruck gebracht wird, bildet ein allgemeines Willensinteresse, ein allgemeinmenschliches Gut, das zur Erhaltung oder zur Steigerung des geistigen Lebens der Menschheit

dient. Wer sein Handeln allgemeingültigen Gesetzen unterwirft, handelt immer formal sittlich, wer zugleich ein Interesse des allgemeinen Willens zum Interesse seines individuellen Willens macht, handelt überdies material sittlich, aber nur für seine Zeit und aus der sittlichen Überzeugung seiner Umgebung heraus. Die Materie des sittlichen Wollens im einzelnen ist in Veränderung und Fortschritt begriffen, weil das Leben des sittlichen Geistes fortschreitet; die Form der Verpflichtung aber bleibt beständig, — und sie muß es bleiben, weil sie die Ursache des sittlichen Willens ist. Die Pflicht ist die Bedingung der praktischen Freiheit, weil sie die Ursache des sittlichen Willens im Unterschiede vom natürlichen ist. Wo nicht die Pflicht vorangeht, folgt auch keine Freiheit nach, keine Befreiung des individuellen Wollens von den unmittelbaren sinnlichen Impulsen durch Unterwerfung desselben unter die Vernunftmotive des allgemeinen Willens.

14. Zur Theorie der Willensentwicklung

Die Vollkommenheit jeder zusammengesetzten psychischen Tätigkeit hängt wie die jeder organischen von dem Grade der Differenzierung der Funktionen ab, aus deren Zusammenwirken die Tätigkeit hervorgeht. Der Ausgangspunkt aller, nicht bloß der menschlichen Willensentwicklung, ist daher die deutliche Sonderung der emotionalen und der intellektuellen Faktoren des Bewußtseins, aus deren vereinigter Wirksamkeit die Willenshandlung entspringt. Wo die Handlung einfach dem Triebe folgt, wo nicht mindestens die Wahl zwischen Vollbringen oder Unterlassen derselben (durch die Vorstellung ihrer Folgen und deren Vergleichung mit der Gesamtlage des Bewußtseins) stattfindet, da kann auch von einer eigentlichen Willenshandlung noch keine Rede sein. Der Umstand, daß die Triebäußerung vom Bewußtsein begleitet oder wohl gar durch eine Vorstellung angeregt wird, macht sie noch nicht zu einer Willenshandlung. Eine solche tritt erst dann ein, wenn das Bewußtsein auf die Triebäußerung zurückwirkt. Dieser Unterschied ist charakteristisch genug, um die Unterscheidung der Triebhandlung von einem Willensakte zu rechtfertigen. Er ist so groß wie der Unterschied zwischen Assoziation und Apperzeption, ja er fällt sogar mit diesem zusammen. Dieselbe hemmende und regelnde Wirkung, die das Selbstbewußtsein auf die Vorstellungen,

deren Verlauf und Gruppierung ausübt, übt es in der Willens-tätigkeit auf die Triebgefühle aus. Daher besteht das erste Mo-ment jeder Willenshandlung in der Zurückhaltung der unmittel-baren Triebäußerung. Zwischen den Trieb und seine Äußerung schiebt sich ein Vorstellungsprozeß ein, der zur Entstehung sekun-därer Gefühle Anlaß gibt, die unter Umständen das Übergewicht über die primären erlangen. Die Handlung bleibt aus, wenn die durch Verstandesvorstellungen angeregten Gefühle den direkten Triebgefühlen widerstreiten und diese zugleich in ihrer Gesamt-wirkung übertreffen; sie wird zugelassen, d. h. ihre Hemmung fällt fort, wenn primäre und sekundäre Gefühle in Übereinstimmung stehen. Sie wird endlich mit Widerstreben ausgeführt, wenn die primären Gefühle über die ihnen widerstreitenden sekundären das Übergewicht behaupten. Je mehr Raum und Einfluß dieser Vor-stellungsprozeß gewinnt, desto mehr nimmt auch die Handlung den Charakter einer wahren Willenshandlung an. Seinen Trieben gemäß handeln heißt nicht wollen, wollen heißt mit Überlegung, es sei im Sinne der Triebe oder selbst gegen dieselben handeln. Die Höhe der Intelligenz und der Grad ihres Einflusses auf das Handeln sind das Maß der erreichten Willensentwicklung.

Die Sonderung des emotionalen und des intellektuellen Faktors des Willens wird nun offenbar am größten, wenn sich beide Fak-toren auf zwei verschiedene Subjekte verteilen, die aber dennoch in psychischer Verbindung bleiben, so daß durch den Ver-stand des einen der Wille des zweiten geleitet wird, wie dies im menschlichen Gemeinleben wirklich der Fall ist. Vater und Sohn, Erzieher und Zögling sind ein solches Paar miteinander psychisch verbundener Subjekte, durch deren Verbindung der Wille des ab-hängigen Teiles auf eine höhere Stufe der Entwicklung gebracht werden kann. Was für das eine Subjekt unmittelbares Willens-motiv: ein Affekt, eine Leidenschaft ist, bleibt für das andere eine bloße Vorstellung, die dessen Willen nicht affiziert. Dieses letztere vermag daher mit intellektueller Freiheit in die Motivation des Willens des ersteren einzugreifen, und indem es die Motive des-selben beherrscht, sein Wollen selbst zu beherrschen. So begegnet der Vater, der Erzieher den Motiven, die den Willen des Kindes bewegen, mit Gegenmotiven oder beseitigt deren Ursachen. Er be-meistert die Affekte des Kindes, indem er ihre Äußerung zurück-

hält oder ihrem Erwachen vorbeugt. Es ist gewiß, nicht durch bloße Ermahnungen und vernünftige Vorstellungen läßt sich der Charakter eines Menschen bilden und umbilden. Aber er kann durch Änderung der Umstände des Handelns, durch zweckmäßige Anordnung der Motive des Wollens gezwungen werden, sich selbst umzugestalten, gerade weil der Wille Motiven gehorcht und von Ursachen abhängig ist. Immer aber bedarf es dazu eines zweiten Subjektes, das durch die Motive des ersten nicht selbst motiviert wird, auf dessen Bewußtsein diese Motive nicht mit der unmittelbaren Macht eines solchen wirken. Die Erlangung der praktischen Freiheit ist sonach erst im sozialen Leben möglich. Der Mensch wird nur mit Hilfe des Mitmenschen zu einem sittlich freien Wesen gebildet, also von der Nötigung seines Willens durch sinnliche Antriebe befreit und für die Bestimmung desselben durch sittliche fähig gemacht.

Der Wille des unerfahrenen Menschen wird durch den einsichtsvollen Willen des erfahrenen erzogen, durch Gewöhnung und Übung im Geiste des heranwachsenden Individuums ein neuer Wille erzeugt, der immer mehr zur Herrschaft über den natürlichen gelangt, ein zweites Ich, das das primäre gleichsam umschließt. Durch Zumutungen, die der Erzieher an den Willen des Kindes stellt, erweckt er im Geiste desselben die Vorstellung von dessen eigener Kraft. Er weiß, daß aus der Erfahrung des Könnens ein Wollen hervorgeht, daß das Vertrauen in die eigene Kraft eine der wirksamsten Ursachen des Handelns ist. Während er also durch sein ganzes Werk die metaphysische Freiheit des Willens widerlegt, verhilft er selbst seinem Zögling zur psychologischen Freiheit, zum Vermögen, aus selbstbewußten Motiven zu handeln. Auch die Fähigkeit des Menschen, das Gegenteil von dem was er will und in der gegebenen Lage wollen muß, als von ihm gewollt zu wünschen, wird er nicht einer angeblichen absoluten Unbeugsamkeit des angeborenen Charakters wegen gering schätzen, sondern als wichtiges Hilfsmittel seiner erziehenden Kunst betrachten. Ein Wunsch, der sich nur überhaupt im Erreichbaren hält, ist ein beginnender Wille und es handelt sich öfter nur darum, ihn zu verstärken, um ihn zu einem vollendeten Willen zu machen. Endlich wird er den geistigen Blick des Kindes gewöhnen, sich statt auf die vollbrachten Handlungen auf die zu vollbringenden

zu richten, in der Seele desselben, statt sie einem eitlen Bedauern, einer unfruchtbaren Reue zu überlassen, den Mut zu besserem Tun in der Zukunft beleben. Zu sich selbst sagen: ich hätte anders handeln können, ist töricht und sicher falsch, aber zu sich selbst sagen: ich werde anders handeln, eine Behauptung, die wahr gemacht werden kann und der Wunsch, sie wahr zu machen, ist ein Teil der Ursachen ihrer Verwirklichung.

15. Begrenzte Veränderlichkeit des Charakters. Charakterbildung

Man wird gegen die vorstehende Erörterung des Ursprungs der praktischen Freiheit und der Entstehung eines sekundären Willens erinnern, daß die Erziehung nur das Tun, aber nicht das Wollen eines Menschen zu ändern vermöge. Der Charakter, die Naturbeschaffenheit des Individuums sei unveränderlich, folglich könne die Erziehung immer nur Verstandesbildung sein, die zu den Wurzeln der Gesinnung eines Menschen nicht hinabreiche, sondern an der Oberfläche seines Betragens haften bleibe. Man erklärt damit im Grunde, daß es überhaupt keine Erziehung, sondern nur Dressur gebe. Denn es liegt in der Idee der Erziehung, die Sinnesart selbst zu bilden, während die Dressur nur auf die Form des äußeren Betragens Einfluß nimmt. — Diese Auffassung wird, wie bekannt, im wesentlichen von Schopenhauer vertreten. Sie ist auch vollkommen berechtigt, wenn sie als Reaktion gegen die überspannten Erwartungen betrachtet wird, die auf seiten der Aufklärung namentlich Helvetius von der Erziehung hegte. Man hielt dafür, daß die Erziehung geradezu Wunder wirken und aus jedem beliebigen Individuum machen könne, was sie will. Obgleich die eben erwähnte Meinung in noch viel schrofferem Widerspruche mit den Tatsachen steht als die Ansicht Schopenhauers, so verstößt doch auch diese gegen die Erfahrung, wenn sie nun ihrerseits der Erziehung jeden Einfluß auf die Sinnesart des Menschen bestreitet. Man kann nicht das Handeln eines Menschen ändern ohne zugleich (sei es auch nur mittelbar) auf den Charakter desselben zurückzuwirken. Unstreitig fällt bei aller Willensbildung das entscheidende Gewicht auf die angeborene Sinnesart und gewiß ist der Charakter, wie Schopenhauer lehrt, individuell. Er zeigt sogar bei keiner Gattung von Lebewesen so große individuelle Verschiedenheiten wie beim Menschen. Ohne Frage ist er

auch empirisch, d. h. wir lernen unsere eigene Naturbeschaffenheit erst durch Erfahrung kennen und, wie ich wiederholen will, auch durch diese niemals vollständig, weil wir nicht in alle möglichen Umstände des Handelns versetzt werden können. Aber er kann nicht schlechthin unveränderlich sein, schon aus dem Grunde nicht, weil er zusammengesetzt ist. Nur der Glaube Schopenhauers, daß der Charakter eine absolute Einheit bilde, weil ihm ein einfacher transzendenter Willensakt zugrunde liege, daß er also in jedem einzelnen Falle, bei jedem Individuum, nur eine einzige Grundrichtung haben könne, macht seine Folgerung auf die absolute Unveränderlichkeit desselben notwendig. Daß dieser Glaube Schopenhauers direkt aus der Lehre Kants vom intelligiblen Charakter her stammt, aber als fremder Bestandteil in seinen eigenen Willensmonismus einen Widerspruch hineinbringt, mag hier nur beiläufig erwähnt werden. Die Erfahrung bestätigt die metaphysische Hypothese Schopenhauers und die aus ihr gezogene Folgerung nicht. Sie lehrt, daß der natürliche Charakter des Menschen aus einer Mehrheit von Eigenschaften und Grundrichtungen des Strebens zusammengesetzt und (wenn auch nur innerhalb gewisser Grenzen) veränderlich sei. Zunächst ändert sich der Charakter eines jeden Individuums mit den Lebensaltern. Ich wüßte wenigstens nicht, was man noch unter Charakter verstehen soll, wenn man diese auffallende und gesetzmäßige Veränderung des ganzen Menschen nicht auch auf den Charakter desselben beziehen darf. Kann der Knabe vor Eintritt der Pubertät, die so tief in das Gemütsleben des Menschen eingreift, wirklich denselben Charakter haben wie der Jüngling, kann der Greis seinem Charakter nach vollkommen dem Manne gleichen? Wenn man auch zugeben muß, daß diese Charakteränderung mehr den Gattungsscharakter eines Menschen als seinen individuellen betrifft, so bleibt doch sicher auch dieser letztere von ihr nicht unberührt. Eine wirkliche Trennung des Gattungsscharakters vom individuellen ist nicht möglich. In anderen Fällen wird gerade zunächst der individuelle Charakter von der Veränderung ergriffen. Wem wäre es nicht bekannt, daß die Sinnesart eines Menschen durch folgenschwere Erlebnisse nicht selten eine mehr oder minder eingreifende Umwandlung erfährt? Auch die pathologischen Veränderungen des Charakters dürfen nicht unerwähnt bleiben, weil sie mit der An-

nahme der Einfachheit und Unveränderlichkeit desselben augenscheinlich im Widerspruche stehen.

Schopenhauer selbst kennt eine Art der Charakteränderung, die er als „Verneinung des Willens zum Leben“ bezeichnet und für welche er aus der Literatur der Askese und Mystik die Belege anführt. Es ist gleichgültig, ob man die so bezeichnete Erscheinung zur Klasse der pathologischen Charakteränderungen zählen will oder nicht, keinesfalls läßt sich dieselbe mit der Behauptung der Unveränderlichkeit der individuellen Natur des Menschen in Einklang bringen. Schopenhauer sieht in ihr freilich nicht eine Veränderung, sondern die Aufhebung des individuellen Charakters, aber der „Heilige“, der diese innere Umwandlung an sich erfährt, fällt doch nicht sofort tot zu Boden, er lebt als individueller Mensch weiter und muß daher auch eine andere individuelle Natur angenommen haben.

Die Frage der Charakterbildung ist in ein neues Stadium getreten, seit Darwin mit der Selektionstheorie der Lehre der Abstammung und Entwicklung in der organischen Natur eine wissenschaftliche Grundlage gegeben hat. Sie wird heute nicht mehr in der Form gestellt, in der sie noch Kant und Schopenhauer stellten und nach dem Stande des Wissens ihrer Zeit allein stellen konnten. Wir unterscheiden Eigenschaften, die im Verlaufe der Phylogenie, der Stammesgeschichte, entwickelt und befestigt worden sind, und solche, die erst im individuellen Leben erlangt werden. Diese Unterscheidung fällt im großen und ganzen mit der Unterscheidung angeborener und erworbener Eigenschaften zusammen. Jene gelten uns als relativ unveränderlich, — ihre Veränderung kann nur durch dieselben Prozesse herbeigeführt werden, die auch zu ihrer Entwicklung und Befestigung geführt haben — diese betrachten wir als veränderlich. Zwar sind nicht alle angeborenen Eigenschaften durch Selektion entwickelt (die Naturzüchtung läßt für solche angeborene Eigenschaften Spielraum, die im Kampf ums Dasein ohne Bedeutung sind), wohl aber werden alle durch Selektion entwickelten Eigenschaften angeboren. Die Naturbeschaffenheit eines Menschen setzt sich also aus angeborenen Gattungscharakteren, aus angeborenen individuellen Eigenschaften und erworbenen zusammen, zu welchen letzteren vor allen die geistigen Fähigkeiten des Menschen zählen, die, wie wir gesehen

haben, aus dem sozialen Leben hervorgehen. Nur die angeborenen individuellen Eigenschaften und die erworbenen sind einer Veränderung durch Erziehung fähig und zwar die ersten mit Hilfe der zweiten. Daß überhaupt ein Einfluß der erworbenen Fähigkeiten auf die angeborenen stattfinden muß, ergibt sich schon daraus, daß im psychischen Leben noch in höherem Grade als im rein organischen jede Wirkung eine wechselseitige ist. Durch Andersverteilung der angeborenen Bestandteile des individuellen Charakters, Steigerung der einen Fähigkeit durch Übung und Gebrauch, Schwächung einer anderen durch Nichtgebrauch wird ein neues psychisches Gleichgewicht hergestellt, ein neuer Charakter geschaffen, in welchem erworbene Eigenschaften mit angeborenen verschmolzen sind. Eine verständige Erziehung wird dabei im allgemeinen dem Wege folgen, der ihr bereits durch die physiologische Entwicklung des Individuums vorgezeichnet ist. Sie wird vom Knaben nicht die Empfindungsweise des Jünglings, vom Jüngling nicht die Werke des Mannes verlangen.

Es soll indes nicht geleugnet werden, daß die Umprägung des angeborenen individuellen Charakters immer nur eine sehr unvollständige und begrenzte sein kann. Während die angeborenen Fähigkeiten tief in der Organisation wurzeln, weil sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Beschaffenheit des Keimplasmas hervorgehen, also in der ununterbrochenen Folge der Keimzellen von Generation zu Generation überliefert werden, müssen die erworbenen erst noch Wurzel fassen. Die beste Erziehung wird fehlschlagen, wenn sie auf schlechte Charakteranlagen, Schwäche des Willens, Unlenksamkeit des Geistes, verkehrte Neigungen trifft. Dennoch eröffnet sich für die praktische Vernunft des Menschen auch aus dieser anscheinend unlösbaren Schwierigkeit ein Ausweg, auf welchen schon Platon hingewiesen hat. Der Gedanke, den Platon in seiner Staatslehre ausführt, und auf welchen ich hier anspiele, wird, wie ich überzeugt bin, von seinem unpraktischen Nebenwerke befreit dereinst seine Verwirklichung finden, einfach deshalb, weil er ebenso wichtig als wahr ist. Wenn der menschliche Verstand in die Naturgesetze der Komposition des Charakters hinreichend eingedrungen sein wird, so wird es sich auch der Wille des Menschen nicht länger versagen, nach Maßgabe der gewonnenen Einsicht die Entstehung der Charaktere zu leiten.

Mit Beschämung wird dann der Mensch auf die Kunst und Sorgfalt zurückblicken, die er seit alter Zeit auf die Verbesserung seiner Rassentiere verwendet, der Veredelung seines eigenen Geschlechtes aber so lange verweigert hat. Er wird erkennen, daß es viel weniger darauf ankommt, die Menschen gut zu machen, als gute Menschen zu schaffen. Die Kunst der Charakterbildung, die von diesem Prinzip ausgeht, wird sich zur gegenwärtigen Kunst der Erziehung verhalten, wie sich zur Therapie, die eine entstandene Krankheit zu heilen sucht, die Hygiene verhält, die ihrer Entstehung vorbeugt.

16. Kritik von Kants Freiheitslehre. Relativität der praktischen Freiheit

Als erworbene Fähigkeit des menschlichen Geistes kann die ethische Freiheit niemals absolut und unbegrenzt sein. Ihre Wirkung setzt sich in jedem einzelnen Falle mit der Wirkung der übrigen Ursachen des Wollens zusammen und muß daher in einem jeden solchen Falle von bestimmter Größe sein. Mit Kant annehmen, daß die Vernunft oder der sittliche Wille eine Ursache sei, die das Verhalten eines Menschen unangesehen aller empirischen Bedingungen nicht allein anders habe bestimmen sollen, sondern auch können, daß der Mensch fähig sei, jeder auch noch so großen Kraft eines sinnlichen Triebes mit seinen Vernunftmotiven zu widerstehen, — dies annehmen heißt wirklich an Zauberei glauben. Der sittliche Wille vermag die Entstehung einer Leidenschaft zu verhindern, dem Erwachen eines Triebes vorzubeugen, aber er vermag nicht den erwachten und zur Leidenschaft gewordenen Trieb mit souveräner Willkür zu beherrschen. Man kann die Explosion nicht mehr aufhalten, nachdem die Zündschnur in Brand gesteckt ist, man kann nur das Anzünden der Schnur unterlassen. — Die Kausalität der Vernunft steht selbst unter Gesetzen, sie wäre auch sonst keine wahre Kausalität. Ihr Erfolg tritt unter gewissen Voraussetzungen ebenso notwendig ein, wie er unter bestimmten andern ausbleibt. Kant verwechselt die Bedingung der Beurteilung einer Handlung mit einer Bedingung der Handlung selbst. Ich muß jede menschliche Handlung nach den Vernunftmotiven des allgemeinen Willens beurteilen, um ihre moralische Beschaffenheit zu erkennen, denn diese Beschaffenheit wird durch ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit

dem Verhalten bedingt, das jene Motive vorzeichnen. Daraus allein aber folgt noch nicht, daß solche Motive in einem bestimmten Falle wirksam und noch viel weniger, daß sie die vollständige Ursache der Handlung gewesen sind. Die Vernunft, das moralische Bewußtsein, sagt uns zwar, daß eine Handlung anders hätte geschehen sollen, wir beurteilen sie vom Standpunkte eines Subjektes aus, das durch unsere sinnlichen Neigungen nicht affiziert wird; sie sagt uns aber nichts davon, daß sie anders geschehen konnte. Der Verstand belehrt uns vom Gegenteil, er zeigt, daß die Handlung in der gegebenen Lage und mit Berücksichtigung des Umstandes, daß der Einfluß selbstbewußter sittlicher Motive bereits stattgefunden hat, nicht anders geschehen konnte, als sie tatsächlich geschah. Auch Kant ist sich gelegentlich des wahren Sachverhaltes bewußt. Er schreibt (allerdings nur in einer Anmerkung)¹: „Die eigentliche Moralität der Handlungen, selbst die unseres eigenen Verhaltens bleibt uns gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur, dem unverschuldeten Fehler des Temperamentes oder dessen glücklicher Beschaffenheit zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen“. Hier räumt Kant mit ausdrücklichen Worten ein, daß das Vermögen der Freiheit in jedem einzelnen Falle von bestimmter Größe sei, er bringt die Kausalität der Vernunft in „Konkurrenz“ mit den übrigen Ursachen der Handlungen eines Menschen, sieht sie also nicht als eine Ursache an, die „an sich selbst vollständig“ sei, — was alles freilich einer kurz darauffolgenden Äußerung direkt widerspricht.²

Die ethische Freiheit, der Einfluß sittlicher Motive auf den Willen, ist aber nicht allein in jedem besonderen Falle, bei jeder einzelnen Handlung eines Menschen, von bestimmter Größe, die sich mit dem Falle selbst ändern kann; sie ist auch bei verschiedenen Menschen zufolge des Unterschiedes der individuellen Naturbeschaffen-

¹ Kr. d. r. V. (a. a. O.) S. 432.

² Kr. d. r. V. S. 435. „Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß als Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dagegen waren . . . mithin war die Vernunft ungeachtet aller empirischen Bedingungen in der Tat völlig frei.“ — Die Vernunft bei der nachträglichen Beurteilung der Handlung allerdings, aber nicht der Wille, das Handeln selbst.

heit derselben verschieden, also in jedem von uns eine andere. Sie ist nicht allein begrenzt, sondern auch relativ zu den vorherrschenden Neigungen oder Leidenschaften unseres natürlichen Charakters. Was den Willen des einen Menschen kaum zu affizieren vermag, kann vielleicht auf das Bewußtsein eines zweiten mit der Macht eines unwiderstehlichen Affektes wirken, der die praktische Freiheit desselben aufhebt. Die Beurteilung der menschlichen Handlungen muß daher jederzeit in doppelter Hinsicht individualisiert werden. Sie hat die besonderen Umstände jeder Handlung für sich genommen zu erwägen, zugleich aber auch die Relativität der praktischen Freiheit des bestimmten handelnden Subjektes zu berücksichtigen. Ich muß oder vielmehr ich müßte wissen, über welche Affekte sich die praktische Freiheit eines Menschen wirklich erstreckt, um die Handlungen dieses Menschen hinsichtlich ihres moralischen Wertes richtig schätzen zu können. Daher ist gerecht urteilen eine so schwere Sache.

*17. Der intelligible Charakter als sittlicher Gattungscharakter
des Menschen*

Wird der vernünftige Wille des Menschen nicht als angeborener Besitz seines Geistes, sondern als erworbene Fähigkeit desselben betrachtet, geht diese Fähigkeit statt aus einer „transzendentalen“ Freiheit aus der Determination des Einzelwillens durch den Gesamtwillen hervor, so gewinnt eine der tiefsinnigsten Lehren Kants, die Lehre vom intelligiblen Charakter, eine unerwartete Bestätigung. In der Gestalt, die Kant seiner Lehre gibt, entbehrt sie der inneren Einheit und Folgerichtigkeit. Der Begriff des intelligiblen Charakters hat bei ihm eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, welche die Einheit dieses Begriffes aufhebt. Er soll einerseits die weitgehende Verschiedenheit des empirischen angeborenen Charakters der Menschen erklären und ihre Verantwortlichkeit für diesen Charakter rechtfertigen, andererseits den Charakter des Menschen als eines Vernunftwesens begründen. In seiner allgemeineren Bedeutung ist der intelligible Charakter der Charakter eines „Dinges an sich“ und geht als solcher nach Kant aus der Freiheit im „kosmologischen Verstande“, aus transzendentaler Freiheit hervor. In spezieller, auf den Menschen angewandter

Bedeutung ist er der Charakter eines vernünftigen Wesens, der aus der praktischen Freiheit, aus der Kausalität der Vernunft, seinen Ursprung nimmt. Indem nun Kant beide Bedeutungen des Begriffes verbindet und den Charakter des Menschen als eines „Dinges an sich“ für einerlei hält mit dessen Charakter als eines Vernunftwesens, leitet er den intelligiblen Charakter des Menschen zugleich aus der transzendentalen und aus der praktischen Freiheit ab. Die praktische Freiheit erfährt dabei durch die transzendente eine durch nichts gerechtfertigte, nach den Prinzipien Kants völlig unerklärliche Einschränkung; sie ist nicht mehr die Kausalität der Vernunft überhaupt, sondern eine gewisse Kausalität derselben.¹ Der intelligible Charakter soll ja zugleich der Grund davon sein, daß der Mensch ein Vernunftwesen und daß der einzelne Mensch dieses bestimmte Vernunftwesen ist, ausgestattet mit einem besonderen empirischen Charakter. Es ist leicht zu sehen, daß auf diese Weise in den intelligiblen Charakter empirische Bestimmungen aufgenommen werden, daß zur Vernunft und ihrer Kausalität noch ein äußerer Zufall hinzukommt, wie es auch der Ableitung desselben zugleich aus der praktischen und aus der transzendentalen Freiheit entspricht. Soll aber, wie Kant annimmt, die transzendente Freiheit des Menschen wirklich dasselbe bedeuten wie seine praktische, so muß auch der Charakter, den sich der Mensch durch seine Freiheit verschafft, bei allen Menschen ein und derselbe sein. Denn die Kausalität der reinen Vernunft (worin eben die praktische Freiheit bestehen soll) kann keinen anderen als einen schlechthin vernünftigen Charakter schaffen. Es gibt folglich nur einen intelligiblen Charakter des Menschen und dieser kann daher nicht der individuelle Charakter des Menschen sein, der Charakter, durch den sich die Einzelnen unterscheiden, er muß der allgemeinmenschliche Charakter sein, derjenige also, in welchem alle Menschen übereinstimmen. Was Kant den Blick für diese aus seinen eigenen Prämissen abzuleitende Konsequenz verschließt, ist der individualistische Standpunkt, den er in der Ethik einnimmt. Er sucht den Ursprung des sittlichen Willens im Erkenntnisvermögen des Einzelnen, er knüpft die Realität dieses Willens an die individuelle Seele und läßt die Entwicklung des allgemeinen sittlichen Geistes mit der Entwicklung und dem Schick-

¹ Kr. d. r. V. S. 433 und Kr. d. pr. V. S. 229 (oben).

sal des einzelnen Menschen zusammenfallen, weil er aus praktischen Gründen an die substantielle Seele glaubt, deren Existenz er doch als theoretisch unerweislich erkannt hatte.

Wie aber das moralische Bewußtsein überhaupt nur aus dem Gemeinleben zu begreifen ist, dem es seinen Ursprung verdankt, so wird auch der Begriff des intelligiblen Charakters erst verständlich, seine Realität erst dann erkennbar, wenn wir ihn statt auf das Individuum auf die Gattung beziehen. Der intelligible Charakter ist der sittliche Gattungscharakter des Menschen im Unterschiede von seinem natürlichen. Er ist der Charakter der Menschheit im Menschen. Aus der Lebensgemeinschaft der Menschen hervorgegangen und immer von neuem hervorgehend, ist dieser Charakter selbst in fortschreitender Entwicklung, in immer vollkommenerer Ausprägung begriffen, welche der zunehmenden Solidarität des Gesamtlebens entspricht. Er findet in der allgemeinmenschlichen Geschichte seine Verwirklichung und ist nur der Idee nach als vollendet anzusehen. Das sittliche Leben des Einzelnen geht nicht von ihm aus, es strebt nach ihm hin. Statt also mit dem intelligiblen Charakter des Menschen zu beginnen, wie es von Kant geschieht, muß man mit ihm enden. Man hat ihn als das ideale Ziel der sittlichen Vollendung des Einzelnen anzusehen, welche darin besteht, daß der Mensch in seiner Person den reinen Charakter der Menschheit darstelle. —

Eine menschliche Gemeinschaft, eine Familie, ein Staat, eine Nation ist mehr und noch etwas anderes als die Summe der Menschen, die zur Gemeinschaft zählen. Aus der psychischen Wechselwirkung der zu einem Gemeinwesen vereinigten Glieder geht ein geistiges Leben hervor, das die Eigenschaften jedes einzelnen Gliedes umwandelt, indem es sich dieselben dienstbar macht. In diesem Sinne sprechen wir von dem Geiste einer Familie, dem Geiste einer Nation und werden wir in Zukunft auch von dem Geiste der Menschheit sprechen können. Ist doch die Idee des allgemeinmenschlichen Geistes, des sittlichen Gattungscharakters der Menschheit, schon gegenwärtig in unserem Bewußtsein lebendig.

Wenn ein Glied einer eng verbundenen menschlichen Gemeinschaft aus dem Leben scheidet, so nimmt es einen Teil des realen inneren Lebens aller übrigen Glieder mit sich. Seine moralische

Individualität, die nunmehr aufgelöst ist, hat über die Grenzen seiner physischen hinausgereicht. Sein geistiges Leben war ein Mitleben, ein Leben mit der Gemeinschaft und durch dieselbe.

Diese Solidarität des Einzellebens mit dem Gesamtleben muß man begriffen haben, um das moralische Bewußtsein mit seiner Verpflichtung, seiner Verantwortlichkeit, seiner Hingebung an das Allgemeine und dennoch Reale verstehen zu können. Die Natur hat den Menschen sozial gemacht, das soziale Leben macht ihn sittlich. Der Mensch wird nicht als freies vernünftiges Wesen geboren, er wird zu einem solchen Wesen gebildet und der Ursprung seiner praktischen Freiheit ist die Determination seines individuellen Wollens durch den Gesamtwillen.

VIERTES KAPITEL

Das kosmologische Problem des Unendlichen

1. *Kants Antinomienlehre*

Schon vermöge der Einheit, die dem Bewußtsein als solchem wesentlich ist, denken wir uns alle Gegenstände des Erkennens zu einem einzigen Inbegriff der Realität verbunden, den wir als Welt oder Natur bezeichnen. Dabei betrachten wir aber diesen Inbegriff nicht als Erzeugnis erst der verbindenden Tätigkeit unseres Denkens, sondern als den an sich vorhandenen Grund unserer sachlichen Verknüpfungen, der der Idee der Vollständigkeit derselben entspricht. Wie jeder Verbindung gedanklicher Vorstellungen in uns die Einheit des Bewußtseins in der Verbindung als das Prinzip ihrer Möglichkeit vorangeht, so setzen wir jeder Verknüpfung der Gegenstände außer uns die Einheit der Welt, die Gesamtheit des Wirklichen, als ihre reale Grundlage voraus. Alles, was ist und geschieht, ist und geschieht innerhalb desselben, einheitlichen Ganzen der Dinge. Wie jede Modifikation unseres Bewußtseins a priori zu ein und demselben Ich gehört, so gehört jedes Ding und jede Veränderung a priori zu ein und derselben Welt. Zwischen dem Denken in seiner allumfassenden Form und der Welt in ihrer alles einschließenden Realität besteht demnach eine vollkommene Analogie. Die Einheit des Bewußtseins und die Einheit der Welt entsprechen sich.

Wir wollen den aus der Einheitlichkeit des Denkens notwendig entspringenden Begriff der Welt den logischen Begriff derselben nennen und unterscheiden von ihm den sinnlichen und den empirischen Begriff der Welt. Es gibt nur Einen Raum und Eine Zeit. Vermöge dieser Einzigkeit von Raum und Zeit werden alle wirklichen und alle möglichen Wahrnehmungen der Dinge als zu einer Gesamtanschauung gehörig aufgefaßt, die wir als die Sinnen-

welt bezeichnen. Die Welt ist aber nicht bloß dem Raume, der Zeit und dem Begriffe nach einzig und einheitlich, sie ist es auch hinsichtlich ihrer empirischen Grundlagen, zufolge der Gleichartigkeit der Materie und der Konstanz der Kraft. Die überall gleichartige, quantitativ unwandelbare Materie und die Kraft in ihrer Unzerstörlichkeit, vermöge welcher sie als Ursache verbraucht in der Wirkung fortbesteht: diese beiden letzten Grundlagen des äußeren Seins und Geschehens, machen den empirischen Begriff der Welt aus, sie verknüpfen die Gegenwart der Natur mit ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft.

Die Bezeichnungen Welt und Natur für den Inbegriff des Wirklichen decken sich indes nicht vollständig. Verstehen wir unter der ersteren die Gesamtheit der Dinge in Hinsicht auf die allgemeine Form ihres Bestehens und ihrer Entwicklung, so bedeutet uns die zweite das Ganze des Gewordenen in der Art seines Wirkens und der Gesetzlichkeit seines Werdens. Welt und Natur lassen sich daher mit Kant als das mathematische und das dynamische Ganze der Dinge unterscheiden. Dieser Unterscheidung gemäß bezieht sich das kosmologische Problem im engeren Sinne auf die Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt und der mathematischen Konstitution der Materie, der diskontinuierlichen oder kontinuierlichen Raumerfüllung. Zu diesem Rahmen liefert die Natur das Bild, zur mathematischen Form den sachlichen Gehalt. Vom kosmologischen Probleme unterscheidet sich demnach das physiologische, wie wir es im Anschluß an die ursprüngliche, allgemeinere Bedeutung dieses Ausdruckes nennen wollen. Es handelt sich für die kritische Naturauffassung um das richtige Verständnis der Ordnung und Gesetzlichkeit, oder wie wir zusammenfassend sagen können, der Systematik der Erscheinungen, im wesentlichen also um die Beseitigung der Reste einer anthropomorphistischen, subjektiv menschlichen Deutung der Natur, ohne damit die Einheitlichkeit ihrer Auffassung preiszugeben. Wir haben uns mit diesem Problem im nächsten Kapitel zu beschäftigen und wenden uns vorerst zur Behandlung der kosmologischen Frage.

Ein notwendig erzeugter Begriff kann nicht widersprechend sein; denn dies hieße annehmen, daß der Widerspruch seinen Sitz im reinen Verstande hat. Er kann nur widersprechend erscheinen,

wenn er mit Begriffen verbunden wird, die mit ihm unvereinbar sind.

Sollte der Weltbegriff, wie Kant lehrt, die Quelle von Antinomien sein, weil von ihm entgegengesetzte Behauptungen „mit gleich einleuchtenden, klaren und unwiderstehlichen Beweisen dargetan werden können“, so dürfte doch daraus noch nicht gefolgert werden, daß der Begriff selbst einen Widerspruch enthalte. Man kann den Begriff der Welt nicht wie einen beliebig erdachten und widersprechend gebildeten Begriff, etwa wie den eines vier-eckigen Zirkels, behandeln und mit der Bemerkung beseitigt glauben, daß nichts durch ihn gedacht werde. Wenn es also mit den Antinomien, nicht des Begriffes der Welt, sondern in bezug auf diesen Begriff, seine Richtigkeit hätte, so könnte dieses „seltsamste Phänomen der reinen Vernunft“, wie es der kritische Philosoph nennt, höchstens beweisen, daß das reine Denken von sich aus zu keiner Entscheidung der aufgeworfenen Frage zu gelangen vermag. Gleich starke Beweise für entgegengesetzte Behauptungen würden sich einfach selbst und nicht den Begriff der Welt aufheben; sie würden das Denken in den Zustand völliger Unentschiedenheit versetzen. Wo beides, Satz und Gegensatz, zu beweisen ist, da ist eben gar nichts zu beweisen.

Nun kann es namentlich seit Wundts eingehender Untersuchung nicht länger einem Zweifel unterliegen, daß wenigstens die sogenannten dynamischen Antinomien Kants nicht wirkliche Antinomien sind.¹ Die Beweise der Thesen, also der Behauptung einer Kausalität durch Freiheit und eines schlechthin notwendigen Wesens, werden durch ontologische Argumente geführt, während sich jene der Antithesen auf die allgemeinen Grundsätze der Erfahrung stützen. Entgegengesetzte Behauptungen aber, die unter ganz verschiedenen Voraussetzungen gelten, widersprechen sich nicht. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Annahme einer Kausalität durch Freiheit und die mit derselben im Grunde identische eines absolut notwendigen Wesens als Teiles oder als Ursache der Welt dem Kausalitätsprinzip direkt widerstreiten. Um die Aufstellung der Thesen für die beiden dynamischen Antinomien zu begreifen, muß man zuvor die Lehren vergessen, die

¹ Wundt: *Philosophische Studien*, II. Bd., 4. Heft, S. 495 ff.: Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit.

Kant selbst in der transzendentalen Analytik begründet. Dieser offenkundige Widerspruch im Systeme Kants ist auch nur durch die Annahme zu erklären, daß die Antinomien den ältesten Teil der Vernunftkritik bilden, ja dieser eigentlich vorangehen.¹ Kant gibt übrigens selbst die dynamischen Antinomien als solche preis, wenn er nachzuweisen sucht, daß bei denselben beide Teile im Rechte seien. Aber auch der Nachweis mathematischer Antinomien in Hinsicht auf das Weltganze kann nicht für erbracht gelten. Was zunächst die Beweise für die endliche und die unendliche Teilbarkeit der Materie betrifft, so werden dieselben nicht aus gleichartigen Gesichtspunkten geführt. Gründe und Gegenstände sind in ihnen nicht homogen, so daß ein eigentlicher Widerspruch zwischen beiden nicht hervortreten kann. Die Thesis wird wieder ontologisch, aus dem Begriff eines Zusammengesetzten, die Antithesis dagegen anschaulich, aus der Vorstellung des Raumes, bewiesen. Also gelten beide Beweise zwar, wenn man will, für die nämliche Sache; sie gelten aber von dieser Sache nicht in der nämlichen Hinsicht, was niemals einen Widerspruch ergibt. Es bleibt mithin nur noch die Antinomie zwischen der Annahme der Begrenztheit und der entgegengesetzten der Unbegrenztheit der Welt dem Raume und der Zeit nach zu betrachten und wirklich ist auch der Schein eines antinomischen Charakters dieser Frage am größten. Nun mag man auf die Inkongruenz in der Beweisführung Kants, auf den Umstand also, daß sich die Argumentation für die Behauptung der zeitlichen und räumlichen Endlichkeit der Welt lediglich auf den Zeitbegriff, jene für die Behauptung der Unendlichkeit dagegen zugleich auf die Raumanschauung beruft, noch so wenig Gewicht legen; es läßt sich auch abgesehen von diesem nur formalen Bedenken zeigen, daß die Beweise Kants keinen strengen Gegensatz bilden. Der Beweis der Antithese könnte nämlich für die Vorstellungen von Raum und Zeit gültig bleiben, und zugleich derjenige der These für die vorgestellten Dinge gelten. Denn daß

¹ Diese von Erdmann und mir vermutete Tatsache hat seither ihre urkundliche Bestätigung erfahren. Vgl. Albert Stein über die Beziehungen Ch. Garves zu Kant (Leipzig 1884, S. 44 u. 45), den Brief Kants an Garve: „Nicht die Untersuchungen vom Dasein Gottes usw., sondern die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb.“ Vgl. Prolegomena § 50 (Anfang).

die in Raum und Zeit vorgestellten Dinge selbst nur Vorstellungen seien, ist eine Voraussetzung von der weder die These noch die Antithese ausgehen. Beide legen vielmehr den dogmatischen Begriff der Sinnenwelt, als eines für sich bestehenden Ganzen, zugrunde. Würde von ihnen der kritische Begriff der Welt zugrunde gelegt, so käme es zu keiner Antinomie mehr, sollte sich auch von der Welt, wie sie abgesehen von ihrer Erscheinung für das sinnliche Erkennen an sich selbst ist, weder die Begrenztheit noch die Unbegrenztheit beweisen lassen. Wir müssen abermals vergessen, was im positiven Teile der Vernunftkritik gelehrt worden war, um den dialektischen Aufstellungen in ihrem negativen auch nur einen Augenblick Gehör schenken zu können.

Eine Prüfung des Beweisganges für die erste Antinomie gehört unmittelbar zum Gegenstande unserer Untersuchung und darf daher nicht unterlassen werden. Der Beweis des Satzes wie des Gegensatzes wird indirekt geführt. Aus der Unmöglichkeit sich eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände der Dinge in der Welt als abgelaufen zu denken, wird auf die Notwendigkeit eines Anfanges der Welt geschlossen, aus der Unmöglichkeit eine unendliche Menge von zugleich existierenden Dingen in endlicher Zeit durch Durchzählung als vollendet vorzustellen, die Notwendigkeit räumlicher Grenzen der Welt hergeleitet. Und auf der Gegenseite wird aus der Unmöglichkeit, sich eine leere Zeit als wirklich zu denken, die Anfangslosigkeit der Welt, aus der Unmöglichkeit die Welt durch den leeren Raum begrenzt vorzustellen, ihre räumliche Unbegrenztheit gefolgert.

Eine vollendete Unendlichkeit abzählbarer Vorgänge und Dinge ist unstreitig ein Widerspruch, nicht bloß in den Worten, sondern auch den Begriffen nach. Es gewinnt somit den Anschein, daß die These im Rechte sein muß, wenn sie einen zeitlichen Anfang und die räumliche Begrenztheit der Welt behauptet. Aber müssen denn die Dinge und die Vorgänge an sich selbst als zählbar vorausgesetzt werden, müssen sie notwendig in zahlenmäßiger Bestimmtheit gegeben sein? Von den räumlich gesonderten Dingen zwar ist dies sicher der Fall. Sofern also die Dinge räumlich getrennt sind oder erscheinen, muß von ihnen das von Düring formulierte Gesetz der Bestimmtheit jeder bereits gesetzten Zahl gelten, das im Grunde mit dem Argumente einerlei ist, welches

Kant im Beweise der These gegen die Annahme einer unendlichen Zahl koexistierender Dinge richtet.¹ Aber ebenso sicher ist es, daß für die zeitlichen Vorgänge jene Voraussetzung nicht zutrifft. Diese sind nicht an sich selbst zahlenmäßig bestimmt; vielmehr erlangen sie diese Bestimmtheit erst durch unsere gedankliche Unterscheidung, zu welchem Ende sie auf Dinge im Raume bezogen, in räumliche Grenzen eingeschlossen werden müssen. Zähle ich jedesmal, sooft ein Planet zu einem bestimmten Punkte seiner Bahn zurückkehrt, einen Umlauf desselben, so darf ich doch nicht verkennen, daß dieser Punkt keinen wirklichen Abschnitt in der Bewegung des Planeten bedeutet. Der Planet verharret keinen Augenblick in ihm; er geht durch ihn durch, wie durch jeden anderen Punkt, den ich unterscheiden mag. Sämtliche Umläufe seit Beginn seiner Umwälzung um die Sonne bilden in Wirklichkeit einen einzigen Vorgang, der sich unmittelbar, ohne Unterbrechung und ohne Absetzung an einen früheren Vorgang, die Ablösung des planetarischen Ringes vom Zentralkörper, anschließt, welcher Vorgang sich wieder an einen früheren unmittelbar anschließt usf. Ein Argument also, das von der Zahl gilt, darf nicht ohne weiteres auf die Zeit angewandt werden, denn es fehlt in der Zeit, wenn sie für sich betrachtet d. h. nicht auf den Raum bezogen wird, an dem tatsächlichen Vorhandensein selbständiger, voneinander abgegrenzter, kurz als Zahl gesetzter Vorgänge. Ich kann Vorgänge in der Zeit immer nur in bestimmter endlicher Anzahl unterscheiden, kein Vorgang in der Zeit aber ist von dem unmittelbar folgenden und vorangehenden selbständig unterschieden.

Wenn ich aber die Zeit und zwar die reale, mit Vorgängen erfüllte Zeit, die ich kurz die Weltzeit nennen will, als anfangslos voraussetze, muß ich dann nicht bis zur Gegenwart eine Unendlichkeit als vollendet denken? Ich antworte mit der Gegenfrage, in welcher Gegenwart ich die Unendlichkeit der Zeit vollendet denken soll. Ich darf nicht sagen, daß die anfangslose Zeit in irgendeinem Punkte, z. B. eben jetzt, abgelaufen sei. Sie läuft ab; sie verläuft durch diesen wie durch jeden anderen, in Gedanken

¹ Dühring, Logik und Wissenschaftstheorie, 1878, S. 191 und Kursus der Philosophie, Leipzig 1875, S. 64 ff. Vgl. desselben Verf. Neue Grundmittel und Erfindungen zur Analysis usw. Leipzig 1884, S. 63: „Alles der Zahl nach als tatsächlich vorhanden Gesetzte kann nur in bestimmter Anzahl dasein.“

von mir festgelegten Punkt, ist also in irgendeinem Punkte so wenig abgelaufen oder vollendet, als dieser Punkt an sich selbst existiert. Damit ist aber der Beweisgrund Kants gegen die Anfangslosigkeit der Weltzeit hinfällig geworden. Nur dann würde dieser Grund beweisend sein, wenn ich mir ein Aufhören der Zeit in irgendeiner künftigen Zeit denken müßte. In diesem Falle allein würde die Unendlichkeit der Zeit wirklich als vollendet gedacht werden. Anfangslosigkeit und Endlosigkeit der Zeit fordern sich also wechselseitig. Kann die Zeit enden, so muß sie auch angefangen haben. Nun ist jeder Anfang in der Zeit, ein absoluter Anfang: der Anfang der Zeit undenkbar und widersprechend; und ebenso ist jedes Ende ein Ende in der Zeit, nicht das Ende der Zeit, weil ein Vorgang nur dadurch Selbständigkeit und damit ein Ziel gewinnt, daß er auf den Raum und nicht auf die Zeit allein bezogen wird. Kant ist daher im Unrechte, wenn er es für gleichgültig hält, „wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwann aufhören oder ins Unendliche laufen lassen will“. Vielmehr ist die Unbegrenztheit des Regresses in der Zeit nur unter der Voraussetzung der Unbeschränktheit des Prozesses möglich. Die Möglichkeit, die künftige Zeit als beständig fortschreitend zu denken, macht es allererst möglich, die Zeit nach rückwärts in der Richtung der Vergangenheit unbegrenzt oder ohne Anfang zu denken.

Auch der Beweis, den Kant gegen die Annahme der räumlichen Unendlichkeit der Welt führt, kann nicht für zwingend gelten. Das Argument dieses Beweises, der Satz: daß für die Durchzählung unendlich vieler gleichzeitig vorhandener Dinge eine unendliche Zeit als abgelaufen angenommen werden müßte, gilt nur unter der Voraussetzung, daß das Reale im Raume an sich selbst zählbar sei, und der weiteren Voraussetzung, daß das räumliche Universum ebenso durch fortgesetzte Hinzufügung von Teil zu Teil entstanden sein muß, wie es durch die sukzessive Synthese seiner Teile von uns erkannt, ebendaher aber niemals vollständig erkannt wird. Denken wir uns den Raum stetig mit Materie erfüllt — und ein Grund, der uns a priori verwehrt, dies zu denken, ist nicht aufzufinden —, so verliert das Argument seine Beweiskraft, weil es in diesem Falle zuviel beweisen würde, nämlich auch die Begrenztheit des Raumes selbst. Was vom Raume gilt,

muß unter der Annahme einer vollständigen Erfüllung des Raumes auch von dem gelten, was den Raum erfüllt. Nun ist es unfraglich, daß der Raum nicht erst durch die Synthese seiner Teile entsteht; die Probe davon ist, daß er durch Analyse nicht in letzte, einfache Bestandteile zerlegt werden kann, daß er, wie wir uns ausdrücken, ins Unendliche teilbar ist, was eben bedeutet, daß er nicht zusammengesetzt, mithin auch nicht durch Zusammensetzung erzeugt ist. Aus der Unmöglichkeit also, den unserer Annahme nach stetig erfüllten, unendlichen Raum durch fortgesetzte Synthese seiner Teile erschöpfend darzustellen, kann die Notwendigkeit, das Reale im Raume begrenzt zu denken, deshalb nicht gefolgert werden, weil sich sonst aus dem nämlichen Grunde auch die Notwendigkeit ergeben würde, den Raum selbst begrenzt zu denken. Der Beweis der These ist mithin von Kant nicht erbracht worden.

Die Begründung der Antithese, des Satzes, daß die Welt sowohl der Zeit als dem Raume nach unendlich sei, zerfällt in zwei gesondert zu betrachtende Teile, deren Beweisgründe verschieden sind und auch ungleiche Überzeugungskraft mit sich bringen. Der Beweis der zeitlichen Unendlichkeit der Welt ist unvollständig, der ihrer räumlichen Unendlichkeit nicht allgemeingültig.

Nimmt man mit Kant an, daß ein Anfang der Welt notwendig gleichbedeutend sei mit dem Nichtsein der Welt vor diesem Anfange, gleichbedeutend also mit der Voraussetzung einer absolut leeren Zeit, in der überhaupt und in jedem Betrachte nichts war; so wird man gegen seine Widerlegung der Behauptung eines zeitlichen Ursprunges der Welt in diesem Sinne nichts einzuwenden haben. In einer Zeit, in der nichts ist, kann selbstverständlich auch nichts entstanden oder entstehend gedacht werden. In einer solchen Zeit hat wirklich, wie Kant bemerkt, kein Teil vor dem anderen eine unterscheidende Bedingung des Daseins vor dem Nichtsein voraus. Aber die Notwendigkeit jener Annahme wird von Kant nicht erwiesen. Wer sich den Anfang der Welt mit Dühring als den Beginn nur des Wechselspieles der Veränderungen denkt, braucht nicht die Zeit vor diesem Anfange als völlig leer vorzusetzen. Es fehlt bei seiner Vorstellung nicht an der Erfüllung der Zeit mit der Materie. Kant läßt also den Gegner, den er widerlegen will, mehr behaupten, als dieser zu behaupten braucht; er wider-

legt ihn daher nicht. Weil die Behauptung eines Anfanges der Welt nicht notwendig die Voraussetzung einer absolut leeren und dennoch wirklichen Zeit einschließt, so ist sie auch nicht ohne weiteres durch die Berufung auf die Unmöglichkeit dieser Voraussetzung abzuweisen. Sie würde überhaupt nicht zu widerlegen sein, stünde ihr kein anderer, als der von Kant geltend gemachte Grund entgegen. Weit scheinbarer ist der Beweis gegen die Behauptung der räumlichen Begrenztheit der Welt. Ein Verhältnis der Welt zum leeren Raume, argumentiert Kant, würde ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande sein; ein solches Verhältnis aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts, also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt. Dieser Beweis ist jedoch nur unter der Voraussetzung richtig, daß der Raum, so wie wir ihn vorstellen, an sich selbst d. i. auch außer der Vorstellung wirklich sei. Aber eben diese Voraussetzung ist, wie wir aus der transzendentalen Ästhetik wissen, falsch, Kants Beweis also, selbst nach den Ergebnissen seiner eigenen Lehre beurteilt, nur ein Scheinbeweis. Gehört der Raum zur Erscheinung der Welt für die äußeren Sinne, ist er als Vorstellung der Form der Anschauung selbst nur Vorstellung, so fällt auch jeder zwingende Grund weg, aus der Beschaffenheit dieser Vorstellung auf die Natur der vorgestellten Dinge zu schließen. Der Raum kann unbegrenzt und die räumlich angeschaute Welt zugleich begrenzt sein. Wir werden nicht länger sagen können, geschweige müssen, daß die Welt durch das Leere begrenzt wird; wir werden vielmehr sagen, daß die leere Vorstellung des Raumes, das bloße Schema unseres Vorstellens, durch die Welt begrenzt wird. (Dies gilt auch dann, wenn wir den Raum nicht als reine, von den Empfindungen der äußeren Sinne völlig unabhängige, sondern als empirische, mit diesen Empfindungen verknüpfte Anschauung betrachten.) Im Raume sind Grenzen nur sofern in ihm Grenzen gesetzt werden, wirkliche Grenzen nur sofern solche durch wirkliche Dinge in der Empfindung und Anschauung derselben gesetzt werden. Aus der Unbegrenztheit des Raumes, die keine Größe desselben ist, sondern die Möglichkeit, daß Größen in bezug auf ihn bestimmt werden, folgt also gar nichts für die Größe der Welt, weder die Endlichkeit noch die Unendlichkeit. Der einzige Grund, der uns a priori bestimmen müßte, die räumliche Unbegrenztheit

der Welt zu behaupten, wird mithin durch die kritische Raumtheorie beseitigt. Das Leere, von dem wir die Welt umgeben denken müssen, um sie uns begrenzt vorstellen zu können, ist selbst nur Vorstellung und als solche keine wirkliche Grenze der Dinge, sondern die Form, in der wir uns die Gesamtgröße der wirklichen Dinge als eine begrenzte oder bemessene anschaulich machen. Der leere Raum außer der Welt ist wie das Leere in der Welt ein Vorstellungsschema, nach welchem wir Grenzen denken und Elemente unterscheiden. Der Träger dieses Schemas ist das Subjekt in der Welt, nicht die Welt außer dem Subjekt. — Kant selbst gibt in den Anmerkungen zum Beweise der Antithese der Möglichkeit Ausdruck, sich die Welt begrenzt zu denken, ohne einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen zu müssen; sucht aber diesem Einwande mit der Bemerkung zu begegnen, daß sein Beweis nicht von der Welt überhaupt handle, sondern von der Sinnenwelt, welche verschwinde, wenn man die Bedingung ihrer äußeren Erscheinung: den Raum weglasse. Soll der Beweis der Antithese wirklich nur unter dieser Einschränkung gelten, so darf er nicht dem Beweise der These, der von derselben nichts weiß, gegenübergestellt werden. Eine Antinomie würde dann, was wir eben zeigen wollen, überhaupt nicht eintreten. Unstreitig kann nur die Erscheinung der Welt, nicht das Reale selbst, das erscheint, den Gesetzen der äußeren Anschauung, der formalen Beschaffenheit der äußeren Sinne, unterworfen sein; die Frage aber, ob das Reale als Grund einer begrenzten oder unbegrenzten Erscheinungswelt zu denken sei, behält auch unter dieser Einschränkung ihren Sinn. Wenn wir von den Bedingungen der Anschauung der Welt abstrahieren, so behalten wir nicht, wie Kant glaubt, bloß den unbestimmten Begriff einer Welt überhaupt zurück, sondern den bestimmten Begriff des Grundes der gegebenen Verhältnisse und der tatsächlichen Unterschiede der Erscheinungen, weil diese Verhältnisse und diese Differenzen aus Formen des Anschauens allein nicht herzu-leiten sind.

Nicht beide Sätze also, die Thesis und die Antithesis, — keinen von beiden hat Kant wirklich bewiesen. Das Problem der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltganzen mag transzendent sein; aber unser Verstand ist nicht gezwungen, sich in bezug auf diese

Frage einem „transzendentalen Scheine“ zu ergeben und in Widersprüche zu verstricken.

2. Kritik der Kantischen Entscheidung der kosmologischen Streitfrage

Die kritische Entscheidung, mit welcher Kant dem „kosmologischen Streite der Vernunft mit sich selbst“ ein Ziel setzen will, ist unabhängig von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Beweise der Antinomien; sie ist lediglich abhängig von den Ergebnissen der „transzendentalen Ästhetik“. Sie kann daher soweit gültig sein, als diese Ergebnisse selbst richtig und begründet sind, und es hätte nur nicht des Umweges durch die Antinomien bedurft, um zu ihr zu gelangen. Die dogmatische Ansicht der Sinnenwelt als eines in dieser Eigenschaft für sich bestehenden Ganzen ist eine Annahme, die der Kritik der sinnlichen Erkenntnis vorangeht, und in der Tat hat sie auch in Kants eigener Entwicklung den Anstoß zu dieser Kritik gegeben; aber es war nicht nötig, sie von neuem vorzubringen und in das Netz von Scheinbeweisen zu verwickeln, nachdem die kritische Ansicht einmal begründet war. — Indem wir uns zur Prüfung des kritischen Teiles der Kantischen Antinomienlehre wenden, beschränken wir uns abermals auf die Auflösung des kosmologischen Problems im engeren Sinne, also des Problems der zeitlichen und räumlichen Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Universums.

Das wesentliche Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, welches auch allein als gesichert zu betrachten ist, besteht in dem Satze, daß alle sinnlichen Eigenschaften der Dinge, auch die von Locke sogenannten primären Eigenschaften, relativ sind und daher zur Erscheinung der Dinge gehören. Man darf die Tragweite dieses Satzes nicht unterschätzen; er ist gleichbedeutend mit der Relativität der Erkenntnis überhaupt, wodurch aller aus reinen Begriffen schöpfenden transzendenten Metaphysik, zugleich aber auch aller die Anschauungen verdinglichenden Dogmatik der Naturwissenschaft ein Ende gemacht wird. Da sich alle Erkenntnis auf Anschauung beziehen muß, die Anschauung aber relativ ist, so folgt, daß die Erkenntnis überhaupt relativ sein muß, sofern sie sachliche und nicht bloß formale Erkenntnis sein soll. Der weitere Satz der transzendentalen Ästhetik dagegen, welcher lehrt,

daß die Vorstellungen von Raum und Zeit reine Anschauungen seien, hat sich uns nicht als richtig erwiesen.¹ Nicht alle Sinne, nur die beiden äußeren Sinne: Tastsinn und Gesicht lassen die Raumvorstellung hervorgehen und sie lassen eine ungleichartige Raumvorstellung hervorgehen, deren Verschiedenheit auf der Ungleichartigkeit der Empfindungsweise dieser Sinne beruht. Folglich kann der Raum nicht unabhängig von den Empfindungen der äußeren Sinne vorgestellt werden, oder was dasselbe bedeutet, er kann nicht reine Anschauung sein. Die Vorstellung der Zeit dagegen ist wirklich unabhängig von den Empfindungen jedes einzelnen Sinnes; sie gilt in gleicher Weise von den Empfindungen aller Sinne; ebendaher ist sie keine Anschauung. Die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden; wahrgenommen wird die Bewegung, die Ortsveränderung der Objekte im Raume. Um den Wechsel der Zustände des eigenen Bewußtseins anschaulich zu machen, müssen wir uns der Vorstellung der Bewegung, also einer räumlichen Anschauung, bedienen. Daß sich alle Verhältnisse der Zeit durch eine äußere Anschauung, eine ins Unendliche fortgehende Linie, darstellen lassen, macht nicht die Zeit selbst zu einer Anschauung. Seit Locke ist man gewohnt, von einem inneren Sinne zu reden, und Kant hat sich ohne Zweifel durch diesen uneigentlichen Ausdruck bestimmen lassen, die Zeit zur Form des inneren Sinnes zu machen. Dieser sogenannte Sinn aber hat jederzeit nur die Bestandteile der eigentlichen Sinne, Empfindungen und Gefühle zu seinem Inhalte. Es gibt kein besonderes Organ für die Zeitvorstellung, wie es Organe der Raumwahrnehmung gibt. Das Gehörorgan, das übrigens niemand für das Werkzeug eines inneren Sinnes ausgeben wird, ist nur in besonderem Grade befähigt, der Zeitmessung, der Unterscheidung zeitlicher Verhältnisse zu dienen. Es ist nicht das Organ der Zeitvorstellung überhaupt. Diese Vorstellung geht auch nicht, wie Kant lehrt, aus der Rezeptivität der Anschauung allein hervor, sondern auch und sogar vorzugsweise aus der Spontaneität des Denkens. Sie ist daher selbst Begriff und nicht Anschauung, obschon ein Individualbegriff, kein Gattungsbegriff. Wollte man bildlich von einem Organe für die

¹ Ich muß für das Folgende auf den II. Band dieses Werkes, 2. Aufl. 1925, erstes Buch, 2. Kapitel: Ursprung und Bedeutung der Vorstellungen von Zeit und Raum, verweisen.

Zeitauffassung reden, so müßte man das ganze Bewußtsein als dieses Organ bezeichnen. Weil also die Zeit nicht durch einen Sinn vorgestellt, weil sie nicht wahrgenommen, sondern aus Wahrnehmungen erkannt wird, so kann sie auch nicht in gleicher Weise wie der Raum zur Erscheinung der Dinge für das sinnliche Bewußtsein gehören. Beharrlichkeit und Wechsel, die beiden in der Zeitvorstellung vereinigten Verhältnisse des Daseins, gelten von den Dingen selbst, während die räumliche Erscheinung der Dinge erst aus der wirklichen oder gedachten Beziehung derselben zu den äußeren Sinnen hervorgeht; eine Unterscheidung, die für das kosmologische Problem von Wirklichkeit ist.

Da der Begriff einer für sich bestehenden Sinnenwelt (so faßt Kant seine Entscheidung der kosmologischen Streitfrage zusammen) in sich widersprechend ist, so ist auch die Auflösung des Problems ihrer Größe jederzeit falsch, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.¹ Die Sinnenwelt ist Erscheinung, als solche existiert sie nur in der Vorstellung eines mit Sinnen begabten Wesens. Sie ist nicht an sich gegeben, sie wird gegeben und zwar im Fortgang der Erfahrung von Erscheinungen zu Erscheinungen. Nun sind Erscheinungen erst in der Wahrnehmung wirklich, außer der Wahrnehmung aber nichts, was wir erkennen könnten. „Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Erscheinung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung.“² Ebenso sind die wirklichen Dinge der Vergangenheit für mich nur sofern Gegenstände, als ich sie meinem Bewußtsein vergegenwärtige, also vorstelle, „daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt.“ „Alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten bedeuten demnach doch nichts anderes als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche diese (Wahrnehmung) der Zeit nach bestimmen.“³ Geht sonach die Sinnenwelt erst aus der Verbindung der Erscheinungen hervor, so kann sie auch weder größer noch kleiner

¹ Prolegomena § 52 c.

² Kr. d. r. V. S. 390.

³ a. a. O. S. 391.

sein als die mögliche regressive Reihe der Wahrnehmungen.¹ Diese Reihe aber ist weder bestimmt unendlich, weil eine solche Größe empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt als eines Gegenstandes der Sinne, schlechthin unmöglich ist, noch bestimmt endlich, weil keine Grenze der Erscheinung als absolute vorgestellt, kein Anfang in der Sinnenwelt als erster gedacht werden kann. Auf die Frage nach der Größe der Welt lautet also die Antwort zunächst: „die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach“. Diese Antwort aber ist rein negativ zu verstehen. Sie verneint, daß absolut zeitliche oder räumliche Grenzen der Sinnenwelt gegeben sein können, und sie verneint dies aus dem Grunde, weil diese Welt selbst nicht absolut gegeben ist, aber sie bejaht nicht, daß die Sinnenwelt als Ganzes betrachtet unbegrenzt sei, weil in diesem Falle die Sinnenwelt als für sich bestehend gedacht werden müßte, was widersprechend ist. Nicht die Sinnenwelt, so lautet das Ergebnis Kants, hat eine absolute Größe, der empirische Regressus in ihr, wodurch sie auf der Seite der Bedingungen allein gegeben werden kann, hat seine Regel, nämlich die Regel, von jedem Gliede der Reihe als einem bedingten zu einem noch entfernteren fortzuschreiten, also keine Begebenheit, auf die wir durch Rückschlüsse aus der Erfahrung geführt werden, als erste, keine räumliche Erscheinung, die noch zu unserer Beobachtung gelangt, als äußerste anzusehen.² Die Erscheinungswelt ist nicht endlich, sie ist auch nicht unendlich oder infinit; sie ist indefinit, der Fortschritt und Rückschritt in ihr unbeschränkt. Damit wird keine Größe der Welt bestimmt, vielmehr jede Bestimmtheit ihrer Größe verneint.

So einleuchtend nun diese Erwägungen sind, wenn wir sie ausschließlich auf die Sinnenwelt im allgemeinen beziehen, auf die Art und Weise also, in der sich uns die Welt nach objektiven Gesetzen der Anschauung darstellt; so ungenügend müssen sie sich erweisen, sobald wir versuchen, sie auf den objektiven Grund der sinnlichen Erscheinungen anzuwenden. Die Antwort, welche Kant auf die kosmologische Frage gibt, weicht eigentlich der Frage aus. Denn nicht dies verlangen wir zu wissen, wie weit der mögliche Regressus unserer Anschauungen nach subjektiven Gesetzen des

¹ a. a. O. S. 408, Anmerk.

² a. a. O. S. 410.

Vorstellens reiche, sondern, wie weit sich der wirkliche, empirisch begründete Fortschritt oder Rückgang am Leitfaden gegebener Erscheinungen erstreckt. Ist anzunehmen, daß wir im Fortgange von Erscheinung zu Erscheinung immer wieder auf neue Wahrnehmungen treffen müssen, oder hätten wir irgendwo und irgendwann nichts weiteres äußerlich wahrzunehmen? Diese Frage ist keineswegs mit der Bemerkung abzuweisen, daß eine Wahrnehmung von Nichts unmöglich sei. Wir können allerdings nicht wahrnehmen, daß wir keine Wahrnehmung haben; wohl aber könnten wir erfahren, daß wir keine weitere Wahrnehmung machen und müßten daraus schließen, daß kein weiterer Grund für eine solche Wahrnehmung gegeben sei. Könnten wir die Moleküle eines Körpers wahrnehmen, so würden wir in dieser Wahrnehmung, wenn anders die Theorie der molekularen Zusammensetzung der Körper richtig ist, letzte Elementarerscheinungen im Raume vor uns haben, über welche hinaus in dieser Richtung nichts weiteres äußerlich wahrzunehmen wäre. Und warum sollten uns nicht die dunklen, sternenoeden Lücken am Himmel wirklich Blicke in den körperlosen Weltraum eröffnen? Was wir nach dieser Auffassung bei dem Phänomene wahrnehmen, ist freilich nicht das Nichts als solches, sondern (vom seitlich einfallenden Lichte abgesehen) die Eigenregung unseres Auges, die wir als Dunkel empfinden. Schon Schopenhauer hat bemerkt, daß die Frage der räumlichen Ausdehnung des Universums nicht schlechthin transzendent, vielmehr an sich selbst empirisch ist.¹ Ein Hindernis, räumliche Grenzen der Sinnenwelt anzunehmen, wäre in der subjektiv möglichen oder selbst notwendigen Produktion des Vorstellungsraumes über diese Grenzen hinaus jedenfalls nicht zu erblicken. Der von der Seite des Subjektes aus unbeschränkte Fortgang der möglichen Anschauung verbürgt keineswegs durch sich selbst einen ebenso unbeschränkten Fortgang der wirklichen Anschauung. Sieht sich doch auch Kant genötigt, die empirischen Bedingungen dieses Fortschrittes, „mithin auf welche Glieder und wieweit ich auf dergleichen bei demselben treffen könne“, einer „transzendentalen“ Ursache zuzuschreiben, die seiner Lehre gemäß zwar unbekannt, nichtsdestoweniger aber an sich gegeben ist.² Und in eben diesem

¹ Parerga I. (Berlin 1862.) S. 114.

² Kr. d. r. V. (a. a. O.) S. 392. Vgl. auch S. 390: „Das sinnliche Anschauungs-

Sinne ist seine Äußerung zu verstehen, daß durch die Regel, in der Reihe der Erscheinungen zu einem immer noch entfernteren Gliede zurückzugehen, „ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen¹ ohne Aufhören fortginge, z. B. in der Reihe der Weltkörper ohne eine äußerste Sonne zuzulassen“, nicht vorgeschrieben wird.¹ Muß aber nicht, was von einer gewissen Art Erscheinungen gilt, von jeder bestimmten Art derselben, mithin von ihnen insgesamt gelten?

Gewiß werden Dinge erst in der Wahrnehmung zu Erscheinungen, zu Objekten der Erfahrung. Gegenstände der Erfahrung sind demnach allerdings niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und es kann in dem Raume, als dem Inbegriffe der äußeren Wahrnehmungen, nichts wirklich sein, bevor es nicht tatsächlich in ihm wahrgenommen wird. Aber die Existenz der Dinge ist doch selbst nach der Lehre Kants unabhängig davon, ob die Dinge wahrgenommen werden oder nicht. Behaupte ich also, daß es Bewohner anderer Planeten gäbe, oder daß sich Vorgänge auf der Erdoberfläche abgespielt haben, ehe noch ein sinnliches Bewußtsein entwickelt war, dem diese Vorgänge erscheinen konnten; so bedeuten diese Behauptungen doch noch etwas anderes als die bloße Verlängerung der Kette meiner Wahrnehmungen über die wirkliche Anschauung hinaus. Denn hinge die Existenz der Marsbewohner, falls solche existieren, davon ab, daß irgendein Mensch diese Wesen wirklich wahrnimmt, so könnte jener Planet niemals bewohnt sein. Dasselbe würde natürlich auch von unserer Existenz gelten, unter dem Gesichtspunkt eines philosophierenden Marsbewohners betrachtet. Die geologischen Veränderungen vor

vermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt (— d. h. also nicht: sie existiert nicht, sondern nur: wir erkennen ihre Beschaffenheit nicht —) und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen. Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendente Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. (— Uneigentlich ist daher nur die Benennung dieser an sich existierenden Ursache als eines Objektes. —) Diesem transzendentalen Objekte können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen, daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind ihm gemäß, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben . . .”

¹ Kr. d. r. V. S. 411.

dem Erwachen eines animalen Bewußtseins, die ihre Spuren der Oberfläche unseres Planeten eingeprägt haben, sind niemals wirkliche Erscheinungen gewesen. Wer wird aus diesem Grunde glauben, daß sie niemals tatsächlich existiert haben, sondern reine Vorstellungen im Geiste des Geologen seien? Die Existenz ist nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein ist von der Existenz abhängig.

In der Auflösung des kosmologischen Problems durch Kant findet die Zahl der Dinge keine Berücksichtigung. Damit hängt es auch zusammen, daß in derselben, wie Wundt hervorhebt, die Masse der Materie nicht berücksichtigt wird. Auf die oben aufgeworfene Frage, ob das Reale als Grund einer begrenzten oder einer unbegrenzten Erscheinungswelt zu denken sei, hat Kant keine Antwort. Von dieser Frage aber müßte erst gezeigt werden, daß sie notwendig und in jedem Betrachte transzendent sei, ehe ihre Behandlung mit Grund abgelehnt werden könnte.

3. Unmöglichkeit einer empirischen wie apriorischen Lösung des Problems

Durch Rückschlüsse aus der Erfahrung ist das kosmologische Problem nicht zu entscheiden, auch würde seine Entscheidung ohne Einfluß auf die Ergebnisse der empirischen Forschung sein. Die Gesetze der äußeren Natur gelten nur für endliche Massen und Kräfte, aus denen sie auch abstrahiert sind; werden sie auf unendliche übertragen, so verlieren sie ihre bestimmte Bedeutung; sie ändern gleichsam ihre Verfassung. Aufgabe wie Lösung werden, wie Budde bemerkt, bei dieser Übertragung gleich unfaßbar. Sollten also infolge derselben, wie man geglaubt hat, Widersprüche mit der Erfahrung hervortreten: so könnte doch hierin kein Grund gegen die Annahme der Unendlichkeit der Welt gefunden werden. Diese Annahme läßt sich vielmehr durch naturwissenschaftliche Schlüsse weder direkt noch indirekt widerlegen und ebendaher ihr Gegenteil, die Endlichkeit der Welt, auf diesem Wege nicht beweisen. Ob wir das Weltganze endlich oder unendlich annehmen, in beiden Fällen kommen doch sicher nur endliche Erscheinungen zu unserer Kenntnis und Berechnung.¹

¹ Über die Widersprüche mit der Erfahrung, die sich nach Zöllner aus der Annahme der Unendlichkeit der Materie ergeben sollen, vgl. man Budde: *Zur Kosmologie der Gegenwart*. Bonn 1872. S. 17 ff. — Nach den Ausführungen von

Die Erfahrung geht von der sinnlichen Anschauung aus und muß auf dieselbe zurückgreifen. Die sinnliche Anschauung des Universums aber ist jederzeit begrenzt und wie sehr wir auch ihre Grenzen ins Große und ins Kleine erweitert denken mögen, so können wir sie doch niemals aufgehoben denken, ohne damit die Anschauung selbst aufzuheben. Daraus allein aber ist weder zu folgern, daß die Grenzen unserer erweitert gedachten Anschauung irgendwo mit Grenzen der Wirklichkeit zusammenfallen würden, noch daß das Reale, das in der Empfindung und Anschauung das sinnliche Erkennen begrenzt, an sich selbst Grenzen haben müsse. Es nimmt in der Erscheinung für die Sinne Grenzen an, braucht aber außer der Erscheinung nicht notwendig Grenzen zu haben.

Obgleich wir aber das Universum begrenzt anschauen, so können wir doch seine Grenzen nicht als absolute denken. Es ist ein Widerspruch, sich Grenzen zu denken und diese Grenzen absolut zu denken, weil schon der Begriff einer Grenze relativ ist. Die Vorstellung einer Grenze hat die eines Begrenzenden zu ihrer Voraussetzung und umgekehrt. Beide Vorstellungen fordern sich wechselseitig und ergänzen sich zu einem einzigen Begriffe. Die Beziehungsform: Grenze und Begrenzendes ist in sich selbst unbeschränkt; sooft wir eine Grenze denken, müssen wir die ergänzende Vorstellung eines Begrenzenden mitdenken. Diese subjektive Unbeschränktheit der Beziehungsform aber setzt zu dem Inhalte, der in dieser Form aufgefaßt wird, nichts hinzu. Also darf aus der Relativität des Begriffes einer Grenze nicht die Relativität und damit die Unbeschränktheit des sichtbaren Universums selbst gefolgert werden. Auch treibt nicht die sinnliche Anschauung für sich betrachtet, sondern nur der Begriff ihrer Grenze über die tatsächliche äußere Wahrnehmung und zur Ergänzung derselben durch eine mögliche hinaus. Die räumliche Anschauung der Welt ist in sich vollendet und gleichsam ruhend. Der Fortschritt der Vorstellung über die gegebene Anschauung hinaus ist ein eingebildeter Fortschritt, ein Fortschritt in der Phantasie, die für denselben Bilder aus der wirklichen Anschauungswelt entlehnen muß. Das Subjekt

J. R. Mayer: *Naturwissenschaftliche Vorträge*, Stuttgart 1871, S. 7f. (wieder abgedruckt in der 2. Aufl. der *Mechanik der Wärme*) halte ich es für überflüssig, auf die scheinbare Begründung des zeitlichen Endes der Welt durch Ausgleichung aller Temperaturunterschiede, womit zugleich der zeitliche Anfang der Welt postuliert wäre, näher einzugehen.

muß sich dabei in Bewegung denken; es muß sich in Gedanken an die Außenseite der Hohlkugel (genauer: der halben Hohlkugel) versetzen, deren Innenseite es anschaut. Wer denkt auch an einen Raum, der den wahrgenommenen von außen umgibt, solange er bloß in der Wahrnehmung des Raumes begriffen ist? Wir müssen die Anschauung der Objekte selbst zum Objekte der Anschauung machen, um von dem wahrgenommenen Raume zu dem vorgestellten überzugehen. Dieser Vorstellungsraum oder wie man auch sagen kann: dieser Phantasieraum ist ein bloßes Gedankending, die Produktion der Anschauungsform, in bezug auf welche, nicht in welcher, die Objekte gegeben werden.

Weder durch Erfahrung also, noch durch Reflexion auf die subjektiven Bedingungen der Anschauung ist, wie es scheint, eine Lösung des kosmologischen Problems zu erzielen. Vielleicht gehört dieses Problem zu jenen müßigen Fragen, die sich mit dem Scheine besonderer Gründlichkeit umgeben, obgleich sie nur aus der Wiederholung der Frageform hervorgehen (wie man z. B. ohne Aufhören nach dem Grunde eines Grundes fragt) und auf welche daher keine Antwort die rechte Antwort ist.

Wir müßten die kosmologische Frage in der Tat für eine müßige erklären, wenn der Verstand allen ihren Teilen gegenüber gleich ungebunden wäre, also, wie Kant glaubte, entgegengesetzte Antworten gleich sicher und überzeugend beweisen könnte. Dies ist aber in Wirklichkeit nicht der Fall. Die Frage nach der Größe der Masse hängt auf das engste mit dem Prinzip der Konstanz der Größe von Materie und Kraft, jene nach der zeitlichen Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt mit dem Prinzip der Kausalität zusammen, so daß es allerdings Notwendigkeiten des empirischen sowohl als des reinen Verstandes gibt, die zur Entscheidung dieser Fragen drängen.

4. Dührings Unterscheidung des Unbeschränktgroßen vom Unbegrenzten

Mit der Unterscheidung des Unbeschränktgroßen vom schlechthin Unbegrenzten hat sich Dühring nicht allein um die Kritik der mathematischen Unendlichkeitsbegriffe verdient gemacht; seine Zerlegung des Unendlichgroßen in zwei spezifisch verschiedene Begriffe, von welchen nur der eine noch ein eigent-

licher Größenbegriff ist, hat auch für das kosmologische Problem eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, und da ich im folgenden von derselben Gebrauch mache, so kann eine kurze Erörterung ihres Sinnes nicht umgangen werden.

Um sich von der Richtigkeit der in Rede stehenden Unterscheidung zu überzeugen, genügt es, das Beispiel anzuführen, mit welchem Dühring den Nachweis für dieselbe liefert; denn in der reinen Mathematik ist die Darstellung eines Begriffes zugleich der Beweis der Realität des Begriffes. Die Tangente eines Winkels, der um eine unbeschränkt kleine Differenz von 90° abweicht, ist gleichwie die zugehörige Sekante unbeschränkt groß. Jedem Grade der Verkleinerung der Differenz entspricht eine Stufe der Vergrößerung der Tangente und der Sekante des Winkels; der Punkt, in dem sich die Linien schneiden, rückt dabei immer ferner, es bleibt jedoch bei jeder noch so klein gewählten Abweichung von 90° ein reeller Schnittpunkt der Linien gegeben. „Hat man aber statt einer unbeschränkt kleinen Abweichung von 90° eine gleich Null, d. h. gar keine, so ist weder eine eigentliche Sekante noch eine eigentliche Tangentenlinie vorhanden. Beide ihnen entsprechenden Linien schneiden sich nicht mehr“, sie sind unbegrenzt. „Im Nullfall d. h. hier für 90° , ist gar keine Größe mehr vorhanden und zwar in einem ähnlichen Sinne wie bei Null selbst. Es ist nämlich die Unbegrenztheit einer Linie keine Größe derselben, sondern sie ist im Gegenteil die Abwesenheit jeglicher Größenbestimmung. Auf diese Weise entspricht der Null auf der einen Seite auf der andern das größenlos Unbegrenzte. — Der Fall des Unbeschränktgroßen unterscheidet sich von dem des Unbegrenzten dadurch, daß die Möglichkeit (der ungehinderten Erstreckbarkeit) nicht als an sich gegeben figuriert, sondern nur auf unsere Tätigkeit bezogen wird. Überdies ist letztere Möglichkeit immer als eine von einer anderen abhängig gesetzte vorgestellt. Im Unbeschränktkleinen ist ein Spielraum von Mannigfaltigkeit der Kleinheitsgrade möglich, und zu diesem Spielraum gesellt sich ein analoger im Unbeschränktgroßen. In der Null ist aber gar kein Spielraum mehr; sie ist etwas in fertiger Weise Gesetztes und Vollendetes und ebenso ist es das Unbegrenzte.“ Während also das Unbeschränktkleine und -große noch zu den eigentlichen Größenfällen gehören, sind die Null und das Unbegrenzte von allen an-

deren Fällen spezifisch verschieden. „Der Nullfall ist nicht sowohl der Größe als der Eigenschaft nach von allen anderen unterschieden. Er ist etwas qualitativ anderes“, — und eben dasselbe gilt von dem Falle des Unbegrenzten in seinem Gegensatze zu dem Unbeschränktgroßen. Aus diesem Grunde „erleiden die von den Fällen der Null und des Unbegrenzten abhängigen Gebilde nicht etwa bloß eine quantitative, sondern eine qualitative Veränderung“. Der Übergang von dem Unbeschränktkleinen zur Null und der entsprechende von dem Unbeschränktgroßen zum Unbegrenzten hat, wie Dühring sich ausdrückt, etwas Sprunghaftes. Man muß den unbeschränktkleinen Rest wegnehmen, statt ihn bloß abermals kleiner zu setzen, um zur Null zu gelangen und etwas Analoges wird erfordert, wenn man vom Unbeschränktgroßen zum Unbegrenzten übergehen will. Kurz, das Unbegrenzte, oder das eigentlich Unendliche ist von dem Unbeschränktgroßen, dessen Unendlichkeit nur in der ungehinderten Wiederholung besteht, welche aber immer zu endlichen Größen führt, der Art nach verschieden. Es ist ebensowenig eine Größe, wie die Null. — Wir greifen, wenn wir zu ihm übergehen, auf die Form des Anschauens zurück, treten also aus jeder, auch der unbeschränkt gedachten Anschauung heraus. Unbegrenzt ist das Schema des Raumes, nicht die Raumvorstellung selbst, unbegrenzt das Schema der Zeit, nicht irgendeine bestimmte gegebene Zeitvorstellung.¹

5. Endlichkeit der Masse der Materie. Das Problem ihrer Verteilung

Es gibt nur eine einzige Art der Größenbestimmtheit: die Endlichkeit einer Größe. Eine unveränderliche Größe aber ist eine bestimmte Größe. Weil also Materie und Kraft der Größe nach un-

¹ Dühring: Neue Grundmittel und Erfindungen zur Analysis usw., 1884, S. 88 ff. — Mit diesem Nachweis eines doppelten Begriffes des Unendlichgroßen hat Dühring die Schranken seiner eigenen früheren Auffassung des Unendlichen durchbrochen. (Vgl. den II. Bd. dieses Werkes, 2. Aufl. 1925, S. 212.) Seine vollkommen rationelle und wichtige Unterscheidung verdient, wie ich glaube, den Vorzug vor einer ähnlichen, welche Cantor in der Schrift: Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre (Leipzig 1883) zu begründen versucht. Die Folge der realen ganzen Zahlen läßt sich durchaus nicht, wie es in der zuletzt erwähnten Schrift geschieht, als abgeschlossen oder vollendet-unendlich einführen, weil dies im Widerspruche mit dem Begriffe des Zählens steht. Es gibt nur endliche Zahlen und eine Unendlichkeit nur des Zählens. Diese dem Zählen als solchem wesent-

veränderlich sind, so müssen sie auch von endlicher Größe sein; denn das Unbegrenzte ist keine Größe, das Unbeschränkte keine unveränderliche Größe. Nun wird die Größe der Materie durch ihre Masse bestimmt, folglich ist die Gesamtsumme der Masse im Universum eine endliche Größe, oder, was dasselbe bedeutet, die Welt ist der Masse nach endlich.

Würde die Masse unendlich angenommen, so könnte sie als unendlich nur im Sinne des Unbegrenzten angenommen werden, also im Sinne der Abwesenheit aller Größenbestimmung. Die Abwesenheit der Größenbestimmung widerspricht aber dem Begriffe der Masse, der aus der Wahrnehmung des verschiedenen Beharrungsvermögens der Körper abstrahiert ist; folglich kann die Masse, weil sie auch in ihrer Gesamtheit betrachtet nicht ohne Größenbestimmung zu denken ist, nicht schlechthin unbegrenzt sein.¹

Unter der Annahme der Unendlichkeit der Masse verliert das Prinzip der Erhaltung von Materie und Kraft seine eigentliche Bedeutung. Denn daß eine bereits unendliche Materie oder Kraft nicht vermehrt werden kann, ist eine bloße Tautologie, ein rein analytischer Satz, kein Satz von inhaltlicher Bedeutung. Und weil die Unendlichkeit der Masse nur in dem Sinne des Unbegrenzten, nicht in dem des Unbeschränktgroßen, aber jederzeit Endlichen, behauptet werden könnte, das Unbegrenzte aber keinerlei Größenbestimmung unterliegt, so wäre auch der zweite Teil des Prinzips

liche Unendlichkeit der Wiederholung kommt übrigens bei Cantor in der unendlichen Folge der von ihm behaupteten, aber nicht als denkbar erwiesenen vollendet-unendlichen Zahlen wieder zum Vorschein. (A. a. O. S. 3.)

¹ Die Masse kann nicht als bloß räumliches Gebilde definiert werden. Auch die Definition derselben als Menge der Materie genügt nicht, weil diese Definition nur von der Zahl und zwar einer unbestimmten Zahl der Massenteile gilt, also den Begriff der Masse selbst unerklärt läßt. Die Masse muß vielmehr dynamisch definiert werden. „Ein räumliches Gebilde heißt Masse, sofern es einer Kraft zu seiner Bewegungsänderung bedarf.“ (Henrici: Die Erforschung der Schwerkraft durch Galilei, Huygens und Newton. Leipzig 1885. S. 30.) Ein Körper hat, verglichen mit einem anderen Körper von demselben Volumen, um so mehr Masse, je größer der Widerstand ist, den er seiner Bewegungsänderung entgegensetzt, je mehr Kraft also verbraucht wird, um seine Bewegung zu beschleunigen oder zu verzögern. Die Materie, die sich dem Gesichtsinne als räumliches Gebilde darstellt, erscheint dem Tastsinne, der den Widerstand eines solchen Gebildes gegen die Bewegungsänderung empfindet, als Masse. Der eine Sinn faßt die mathematische Form, der zweite die dynamische Natur der Materie auf. Die Frage nach der Größe der Masse steht somit in engstem Zusammenhange mit dem Prinzip der Erhaltung der Kraft.

der Satz: daß die vorhandene Materie und Kraft nicht vermindert werden kann, selbstverständlich und brauchte nicht besonders hervorgehoben zu werden. Statt also ein synthetischer Identitätssatz und das Korrelat des Grundsatzes der Kausalität zu sein, würde das Erhaltungsprinzip unter der Voraussetzung der Unendlichkeit von Materie und Kraft nur etwas Selbstverständliches überflüssigerweise wiederholen.

Das Prinzip der Erhaltung von Materie und Kraft ist ein Grundsatz, von dem wir nicht abgehen können, ohne die Einheit der objektiven Erfahrung und den Begriff der Sinnenwelt selbst aufzuheben. Denn wenn wir uns das Substrat der äußeren Erscheinungen wechselnd dächten, also entweder vermehrt oder vermindert, so würde die Beziehung der äußeren Erscheinungen auf ein und denselben Gegenstand wegfallen und nichts durch sie erkannt werden können. Durch die Beziehung der äußeren Erscheinungen auf ein und dieselbe beharrliche, d. i. ihrer Größe nach unveränderliche Substanz (Materie und Kraft) wird erst eine objektive Erfahrung im Unterschiede von bloßer Wahrnehmung möglich, ebenso wie durch die Beziehung aller Erscheinungen auf ein und dasselbe Subjekt der empirische Erkenntnis überhaupt möglich wird. Daher ist alles, was sich mit dem Prinzip der Größenunveränderlichkeit der Substanz unvereinbar herausstellt, a priori von der empirischen Erkenntnis ausgeschlossen. Mit diesem Prinzip ist aber sowohl der Begriff des größtenlos Unbegrenzten als der des Unbeschränktgroßen unvereinbar; also kann die Materie der Masse nach weder unbegrenzt noch unbeschränkt groß sein. — Ich bin weit entfernt, den Satz der Erhaltung der Kraft auch seiner physikalischen Bedeutung nach zu einem Grundsatz a priori machen zu wollen, wenn ich ihn als Korollar des Prinzips der Beharrlichkeit der Substanz ansehe. Daß auch die Kraft Substanz ist, d. h. zum beharrlichen Substrate der äußeren Erscheinungen gehört, ist die große Entdeckung der Urheber der mechanischen Wärmelehre.

Was überhaupt dem Begriffe der Größe subsumiert werden kann, ist entweder als bestimmte endliche, oder als unbeschränkte Größe zu denken. Die Masse der Materie fällt unter den Begriff der Größe, weil sie zur Erscheinung des Wirklichen für die äußeren Sinne gehört, also der Natur einer äußeren Erscheinung nach eine Größe sein muß. Eine unbeschränkte Größe kann sie aber

deshalb nicht sein, weil unter dieser Annahme ein Entstehen der Materie ins Unendliche zugelassen werden müßte; sie muß also eine bestimmte endliche Größe sein. Von der Entstehung und der Vernichtung der Substanz (Materie und Kraft) haben wir nicht etwa keine Wahrnehmung, wir haben dies vorzustellen keine Denkform, daher wir scheinbare Erfahrungen dieser Art sofort verwerfen, sobald wir über sie nachdenken. Von der Unendlichkeit haben wir keinen positiven Begriff, sondern nur den negativen des Mangels einer Grenze oder der Abwesenheit eines Hindernisses in der Vorstellung über jede gegebene Größe hinaus (und unter dieselbe hinab) zu gehen. Verbinden wir beide Sätze, so folgt unwidersprechlich, daß wir uns die Gesamtgröße der Masse nicht unendlich denken können. (Um sie nämlich unendlich zu denken, müßten wir sie nach dem zweiten Satze als beständig wachsende Größe denken und dies würde im Widerspruche mit dem ersten die Annahme einer Entstehung von Materie und Kraft einschließen.)

Aus der Konstanz und Größenbestimmtheit der Masse folgt aber noch nicht die räumliche Begrenztheit der Materie. Auch eine endliche Masse kann den Raum ins Unendliche erfüllen, also in dem eben erörterten Sinne des Wortes: unbeschränktgroß sein. Dies müßte der Fall sein, wenn die räumliche Ausbreitung der Materie einem Gesetze der Dichtigkeitsabnahme im Verhältnis zu einer höheren (mindestens zur dritten Potenz) der Entfernung von einem bestimmten Punkte an unterworfen wäre.¹ Und das nämliche Ergebnis würde natürlich auch dann eintreten, wenn über eine gewisse Grenze hinaus die abstoßenden Kräfte der Materie das Übergewicht über ihre anziehenden erlangten, wodurch die Entfernung der Teile eine beständig wachsende werden müßte. Unter diesen Voraussetzungen stünde also die räumliche Größe der Materie unter der Kantischen Regel der progressiven Verknüpfung der äußeren Erscheinungen. M. a. W. die Ausdehnung der Materie wäre indefinit, sie ginge unbestimmt weit. Die Materie hätte in keiner irgend angebbaren Zeit eine bestimmte räumliche Größe. Nur auf einen strengen Zeitpunkt bezogen würde ihre räumliche Größe begrenzt sein, da aber ein solcher Punkt in der Zeit nicht wirklich existiert, so wäre ihre Größe auch niemals bestimmt. — Daß wir dabei in Gedanken den unbegrenzten Raum, den die Materie unbeschränkt

¹ Wundt a. a. O. S. 497.

erfüllt, als an sich vorhanden voraussetzen, also gleichsam den Raum seiner Erfüllung mit der Materie voranschicken, heißt nach unserer kritischen Ansicht ausgedrückt nichts anderes, als daß die Größe der Sinnenwelt in bezug auf das Raumschema ihrer Wahrnehmung eine beständig wachsende ist.

Wir kennen das Gesetz der Verteilung der Materie im Raume nicht; wir wissen nicht einmal, ob es überhaupt ein einziges Verteilungsgesetz der Materie gibt und können daher die Frage der räumlichen Ausdehnung der Welt nicht beantworten. Diese Frage ist kein Gegenstand der Begriffskritik, sondern, wie schon Schopenhauer bemerkt hat, ein Objekt der empirischen Forschung. Wie wollte man auch aus Begriffen entscheiden können, wie groß die räumliche Erscheinung der Welt sein müsse?

Die neueren astronomischen Beobachtungen unterstützen die Hypothese eines gemeinschaftlichen Massenmittelpunktes des Universums nicht, da sie keine regelmäßige Anordnung der Fixsternsysteme im Raume und keine Bewegung derselben im Sinne eines einzigen Bezugssystemes erkennen lassen. — Damit fällt auch der Grund weg, an ein Korrelat des absoluten oder mathematischen Raumes in der Wirklichkeit zu denken. — Statt also schon heute, einer in der Zukunft vielleicht möglichen Erkenntnis vorgreifend, von einem System der Systeme zu reden, müssen wir uns begnügen, was wir mit dem stolzen Namen einer Mechanik des Himmels bezeichnen, wesentlich nur auf die planetarische Mechanik zu beschränken.

Das Problem der räumlichen Größe der Welt hängt mit Annahmen über die realen Eigenschaften der Materie zusammen, deren Begründung nicht Sache des reinen, sondern Aufgabe des empirischen Verstandes ist. Zu diesen Annahmen zählt vor allem die atomistische Theorie, die zur Darstellung der chemischen Vorgänge nicht zu entbehren ist. Eine Notwendigkeit des reinen Denkens wird man in derselben nicht erblicken können. Einer der Dienste, welche die philosophische Kritik der positiven Forschung zu leisten vermag, besteht darin, daß sie dieser die Freiheit der Hypothesenbildung sichert und die Wissenschaft vor dogmatischer Erstarrung bewahrt. Eine gleichzeitig vorhandene unendliche Zahl von Atomen (oder richtiger: von Atomverbindungen, also Molekülen) ist nicht denkbar, weil eine gegebene unendliche

Zahl ein Widerspruch ist. Aber, abgesehen davon, daß damit noch nichts über die räumliche Ausbreitung des materiellen Universums entschieden ist, bleibt es denkbar, daß es außer der atomistisch gegliederten Materie eine Materie geben kann, die nicht aus gesonderten Elementen besteht.

6. Das zeitliche Dasein der Welt und das Prinzip der Kausalität

Wie die Vorstellung von der Größe der Masse durch das Prinzip der Erhaltung der Kraft bestimmt wird, so erfährt die Vorstellung von dem zeitlichen Dasein der Welt ihre nähere Bestimmung durch das Prinzip der Kausalität. Die Annahme eines Beginnes der Veränderungen in der Natur wird durch dieses Prinzip von vornherein ausgeschlossen.

Wir müssen Ursachen der Erscheinungen von Gründen derselben unterscheiden. Ein Grund ist dasjenige an der Ursache, woraus die Wirkung begreiflich wird. Eine Ursache wird zum Grunde, wenn sie unter dem Gesetz der Größenübereinstimmung mit der Wirkung steht. Dies ist aber nur von den Ursachen in der Außenwelt der Fall. Nur diese sind der Natur der äußeren Sinne zufolge Größen und stehen erfahrungsgemäß unter dem Prinzip der quantitativen Übereinstimmung von Ursache und Wirkung. Alle Ursachen, auch die der inneren Erscheinungen, kommen jedoch darin überein, daß sie Veränderungen sind, d. i. ein Wechsel von Zuständen eines und desselben Dinges. Als Veränderungen fallen sie a priori, aus Gründen des reinen Verstandes, unter das Prinzip der Kausalität, demzufolge die Ursache einer Veränderung in einer vorangegangenen Veränderung zu suchen ist, für welche wieder dasselbe gilt usf. ins Unendliche. Eine Veränderung ist nicht durch sich selbst begreiflich. Sie stellt sich dem Verstande als etwas Unselbstständiges und gleichsam Fragmentarisches dar, das zur Ergänzung durch eine vorhergängige Veränderung treibt, die ihrerseits wieder das nämliche Bedürfnis erweckt usf. ohne Aufhören. Es gibt daher wohl letzte Gründe der Erscheinungen, Fundamentalverhältnisse des Seins und Geschehens, aus deren Verbindung die zusammengesetzten Vorgänge in der Natur erklärt werden; aber es kann keine letzte Ursache der Erscheinungen geben, weil die Annahme einer solchen den Widerspruch einer vollendeten unendlichen Zahl enthält. Wir folgern daher aus dem „Gesetz der

bestimmten Anzahl“ das Gegenteil von dem, was Dühring aus demselben folgert, statt einer letzten, oder was dasselbe ist, ersten Ursache: die Unmöglichkeit, eine solche anzunehmen. Nun könnte man einwenden, daß das Prinzip der Kausalität das tatsächliche Stattfinden einer Veränderung voraussetze, also nichts über die Entstehung einer Veränderung überhaupt feststelle. Veränderungen müssen erst gegeben sein, damit auf sie die Anwendung des Kausalitätsprinzips erfolgen kann. Allein, die Entstehung der Veränderung ist selbst eine Veränderung, die als solche dem Prinzip der Kausalität unterworfen sein muß. Ein absoluter Ursprung der Veränderungen ist nicht denkbar, weil ein solcher Ursprung doch gleichfalls eine Veränderung wäre, da das Wirkliche vor diesem Ursprunge von dem Wirklichen nach demselben verschieden sein müßte; als Veränderung aber ist der Ursprung kein absoluter mehr; er hat seine Ursache in einer vorangegangenen Veränderung, deren Ursache in einer weiter rückwärts gelegenen Veränderung vorausgesetzt werden muß usf.

Die Kausalreihe der Erscheinungen geht somit ohne allen Zweifel ins Unendliche. Ein absoluter Anfang des Wechselspiels des Geschehens und der Veränderung in der Natur ist notwendig ausgeschlossen, mit einem anderen Worte: unmöglich. Und diese Unmöglichkeit steht so fest wie die Notwendigkeit der Kausalität der Veränderung. Eine erste Ursache, mit welcher als mit einem Schöpfungsakte die Reihenfolge der Veränderungen ursprünglich begonnen haben soll, wäre eine ursachlose Veränderung; sie ist mithin so gewiß undenkbar, als es notwendig ist, jede Veränderung als Wirkung aufzufassen, die ihre Ursache in einer vorangehenden Veränderung hat.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Wie die Substanz in der Welt jederzeit gewesen ist, so ist auch der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen.¹ Der Begriff der Substanz vereinigt Dasein und Wirken. Die Substanz ist das beharrlich Daseiende und das beständig Wirkende in der Welt. Ihr Wirken läßt sich nicht von ihrem Dasein trennen; ein erster Anfang der Veränderung ist daher so undenkbar wie das Entstehen der Dinge der Substanz nach.

Wenn also Dühring für die Annahme eines veränderungslosen

¹ Vgl. Kr. d. r. V. S. 357.

Zustandes der Welt vor ihrer zeitlichen Entwicklung einen Beweis liefert, der sogar, wie er versichert, strenger als mathematisch geführt wird, so muß sein Beweis dieser Versicherung ungeachtet einen Fehler enthalten, weil jene Annahme mit dem logischen Prinzip der Kausalität nicht verträglich ist. Der Fehler des Beweises liegt in der Voraussetzung, daß das Geschehen auch in Wirklichkeit in selbständige, voneinander getrennte Akte zerfalle, also an sich selbst der Zahl nach gegliedert sei. Von der Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir uns bereits überzeugt. Erst unsere Auffassung zerlegt das zeitliche Geschehen in eine Anzahl bestimmter einzelner Vorgänge, die nur darum selbständig erscheinen, weil sie von räumlichen Dingen ausgehen und sich auf weitere Dinge im Raume übertragen. Die Schwingungen eines Pendels sind ohne Zweifel der Zahl nach bestimmt, die Wirkung der Schwere aber, durch die sie erzeugt werden, ist beständig und ohne alle Unterbrechung. Wird auch die Wirkung der Schwere in Gedanken in eine Anzahl elementarer Antriebe zerlegt, so können wir in dieser Zerlegung nur einen mathematischen Ausdruck erblicken, der so wenig reale Bedeutung hat wie die Vorstellung einer unendlichen Punktmenge zwischen den beiden Grenzpunkten einer beliebigen großen Linie. Ein Widerspruch liegt nur in der Annahme einer gegebenen unendlichen Zahl. Zustände der Materie aber in beständigem Wechsel sind nicht gegeben, sie besitzen keine selbständige Existenz; sie werden fortwährend und ohne jegliche Unterbrechung gegeben, sind also niemals als abgeschlossen oder vollendet zu denken. Zwischen einer Veränderung, die ich in Gedanken festhalte, und der unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden ist in Wirklichkeit auch nicht der kleinste Teil einer leeren Zeit, in der nichts geschehen würde, eingeschaltet. Die Veränderungen bilden sonach nicht an sich selbst eine Reihe voneinander getrennter Begebenheiten. Vielmehr läuft das Geschehen in der Natur durch alle Gegenwart stetig und unausgesetzt ab. Die Reihe des Geschehens, wenn anders wir das Geschehen als Reihe bezeichnen wollen, kann daher, eben weil sie nicht aus vereinzelter Vorgängen erwächst, ohne Widerspruch wie die Zeit selbst, die die Abstraktion ihrer Form ist, nach rückwärts in die Vergangenheit unbegrenzt, d. h. ohne ersten Anfang, nach vorwärts in die Zukunft unbeschränkt, d. h. als beständig wachsende Größe gedacht werden. Und sie muß

so gedacht werden, so gewiß eine Veränderung ohne Ursache und ohne Wirkung a priori von der Erkenntnis ausgeschlossen ist. Wenn die Vorstellung der zeitlichen Unendlichkeit der Welt für die Einbildungskraft zu groß sein mag, so ist sie es doch nicht für den Verstand, für welchen die Abwesenheit einer ersten Ursache ein notwendiger Gedanke ist. — Das Gesetz der bestimmten Anzahl, dessen objektive Gültigkeit nicht in Zweifel gezogen werden soll, findet keine Anwendung auf die Reihenfolge der Veränderungen, weil diese Folge nicht an sich selbst in zahlenmäßiger Bestimmtheit gegeben ist.

Die Annahme eines Anfangszustandes der Welt zieht die weitere eines Produktions- oder Schöpfungsaktes der ersten Veränderung nach sich, und damit überschreiten wir unstreitig das Gebiet der möglichen Erkenntnis.¹ Jener Zustand des Seins vor der zeitlichen Schöpfung, den Dühring behauptet und als regungslosen Zustand der sich selbst gleichen Materie beschreibt, gehört weit eher dem Vorstellungskreise der mythologischen als dem Bereiche der wissenschaftlichen Kosmogonie an. Wir sind daher überzeugt, auch ohne daß es der ausdrücklichen Erklärung des Philosophen bedurft hätte, daß sein Begriff jenes anfänglichen Zustandes der Materie unter Forschungsrubriken nicht zu bringen ist. Daß zur Kennzeichnung des angenommenen Zustandes die Begriffe „unserer heutigen“ Mechanik nicht ausreichen, versteht sich eigentlich von selbst. Denn dächten wir uns „daß sozusagen regungslose Gleichgewicht der Materie“ nach Maßgabe dieser Begriffe, „so ließe sich gar nicht angeben, wie die Materie zu dem Veränderungsspiel gelangt sein könne“. Es erscheint nur ebenso gewiß, daß dies anzugeben das Vermögen der Begriffe jederzeit übersteigen wird, was immer für Erwartungen man von der zukünftigen Mechanik und deren Erfindungen hegen mag. Liefert doch nach dem Zugeständnisse Dührings „die absolute Identität jenes anfänglichen Grenzzustandes an sich selbst kein Übergangsprinzip“. An „die Verteilung der Materie und hiermit ihrer Kraftzustände“ ist hier deshalb nicht zu denken, weil diese Verteilung eine Veränderung ist, kein ursprünglicher Produktionsakt. Auch der Hinweis auf das Hervortreten „neuer Gattungsgebilde“ in der Natur macht uns den Ursprung der Ver-

¹ Im Folgenden beziehe ich mich auf Dühring: *Kursus der Philosophie*, 1875, S. 79 ff. und *Logik*, 1878, S. 191.

änderung um nichts verständlicher, denn dieses Hervortreten ist kein ursachloses Entstehen, sondern Entwicklung durch Veränderung. Wir haben von keiner anderen Entstehung Erfahrung, als von einer Veränderung und gelangen daher durch Rückschlüsse aus der Erfahrung niemals zu einem völlig veränderungslosen Urzustande des Wirklichen.¹ Weil es demnach von der Veränderung zum Veränderungslosen kein Übergangsprinzip geben kann, so hilft es uns auch nichts, beliebig viele Zwischenzustände nach rückwärts bis zu dem angenommenen Ursprung der Veränderung einzuschalten. Auch durch unbeschränkte Annäherung könnten wir dem fraglichen Zustand nicht näher kommen, als wir ihm unmittelbar und schon im gegenwärtigen Augenblicke stehen. Wir müssen, um ihn überhaupt denken zu können, aus der Zeit heraustreten, indem wir von dieser abstrahieren. Haben wir aber einmal von der Zeit abstrahiert, so hat auch die Vorstellung des Vorher oder des Nachher jede Bedeutung verloren. Der Anfang der Dinge ist uns dann nicht näher und nicht ferner, als jeder beliebige Vorgang in der Welt, den wir dadurch selbständig machen, daß wir ihn isoliert vorstellen. Jeder beliebige Vorgang also ließe sich als Anfangszustand der Welt ansehen und wir würden sagen können, was in einem gewissen Sinne auch richtig wäre, daß die Welt beständig und mit jedem Vorgange von neuem anfangte, ebenso wie sie auch beständig am Ziele sei.

7. Inadäquatheit der Verhältnisbegriffe Raum und Zeit hinsichtlich des Ganzen der Welt

Anfang und Ende sind Vorstellungen, welche Verhältnisse der Erscheinungen in der Zeit betreffen, sie können daher auf das Weltganze, das nicht unter Verhältnissen steht, keine Anwendung finden. Wir geben nur einem natürlichen Scheine nach, wenn wir unser eigenes zeitliches Dasein zum Maße und Muster für das zeit-

¹ Auch der Schluß auf eine veränderungslose Zukunft und damit das zeitliche Ende der Welt ist nur scheinbar durch Erfahrung zu begründen. Das Maximum der Entropie, das aus dem zweiten Hauptsatze der mechanischen Wärmelehre gefolgert wird, kann nur als Grenzzustand aufgefaßt werden, dem sich die zeitliche Entwicklung unbeschränkt annähert, ohne ihn in irgendeiner Zeit wirklich zu erreichen. Und selbst diese Annäherung gilt nur für Teilsysteme in der Welt, nicht für die Welt im Ganzen, wenn die zeitliche Entwicklung im Universum, wie wir annehmen, nicht von einem einzigen Punkte, einem einzigen absoluten Anfangszustande ausgeht.

liche Dasein des Universums machen, also annehmen, daß das Dasein der Welt ebenso zwischen zwei Grenzzuständen eingeschlossen sei, wie unser individuelles Leben zwischen Geburt und Tod eingeschlossen ist. Es ist gewiß nicht ohne philosophisches Interesse, daß sogar der Ausdruck: Welt ursprünglich die Bedeutung von Zeitalter mit besonderer Beziehung auf das irdische Leben hatte und daß eine zweite Bedeutung des Wortes auf das Kollektivum: Menschheit zurückweist.¹ Aber nicht bloß das persönliche Leben des Menschen, auch das Leben der menschlichen Gattung hat zeitliche Grenzen und wie uns die Wissenschaft belehrt, ist auch der Planet, den wir bewohnen, und das Sonnensystem, zu dem er gehört, dem Schicksale der Vergänglichkeit aller einzelnen Dinge unterworfen. Überall in der Natur führt uns der Rückschluß von der gegenwärtigen Erscheinung in die Vergangenheit auf einen relativen Ursprung, der Schluß in die Zukunft auf ein relatives Ende der Dinge. Alles, was entstanden ist, teilt das Los unseres Lebens, unseres Planeten, unserer Sonne. Es könnte sonach scheinen, daß, was von jeder einzelnen Erscheinungsreihe gültig ist, auch von der Welt selbst gültig sein müsse. Dieser Schluß wäre jedoch übereilt; er würde Verhältnisbestimmungen auf das Ganze übertragen, das nicht selbst wieder in Verhältnisbegriffen vorzustellen, sondern als der Grund der Möglichkeit der Verhältnisse zu denken ist.

Die Zeit ist ein Verhältnisbegriff. Dauer und Wechsel, die Form des Beharrens und die der Veränderung sind in ihr zu gegenseitiger Bestimmung vereinigt. Das Weltganze ist aber kein Verhältnisbegriff; also muß die Zeit aufhören, in derselben Bedeutung auf das Ganze der Dinge anwendbar zu sein, in der sie auf die einzelnen Dinge und Reihen von Dingen anwendbar ist.

Es gibt einen Standpunkt der denkenden Betrachtung der Welt, für welchen die zeitlichen Begriffe von Vergangenheit und Zukunft ihre Bedeutung verlieren. Im Ganzen der Dinge ist nichts vergangen und nichts ist in ihm künftig zu denken. Dieser allerdings nur in verneinender Form auszusprechende Gedanke läßt sich auf gewisse Weise sogar anschaulich machen. Es läßt sich vorstellen, daß im Universum alle Zustände und alle Stufen der Entwicklung

¹ Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, S. 369, (d. 3. Auflage).

zugleich verwirklicht sind, und diese Vorstellung gewinnt eine tatsächliche Grundlage in der astronomischen Beobachtung, welche uns neben ausgebildeten Sonnensystemen unauflösbare Nebelflecke zeigt, die Geburtsstätten künftiger Systeme. Ein erster Zustand der Welt in der Urvergangenheit könnte nur ein einziger Zustand gewesen sein. Dann aber müßte auch die zeitliche Entwicklung der Welt in der Richtung der Vergangenheit konvergieren. Dieser Annahme widerstreitet jedoch die Beobachtung des Himmels, die uns Ansammlungen gasförmiger Massen neben gegliederten Systemen wahrnehmen läßt und in seltenen Fällen auch zu Zeugen eines Weltunterganges in dem Aufflammen und Erlöschen eines Sternes macht. Die zerstreuten kosmischen Massen auf ihren verschiedenen Bildungsstufen weisen sowenig auf einen gemeinschaftlichen, zeitlichen Ursprung zurück, als sie eine regelmäßige Anordnung und einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Bewegung erkennen lassen. Statt also auf die Annahme einer einförmigen Entwicklungsreihe der Welt zu führen, zeigt uns die Beobachtung vielmehr, daß sich die Entwicklung in der Welt gleichzeitig in allen möglichen Stadien befinde, und wir folgern daraus, daß der Begriff der Entwicklung und überhaupt der Veränderung immer nur von Teilen und Teilsystemen in der Welt gelten kann, nicht aber vom Weltganzen selbst. Denken wir uns nun ein Bewußtsein, das alle die gleichzeitig in der Welt vorhandenen Entwicklungsstufen umfaßte, dem sie alle in gleicher Weise gegenwärtig wären, so würde dieses Bewußtsein in der Welt weder Anfang noch Ende unterscheiden, weil in seiner Anschauung Anfang und Ende und alle Zwischenstufen der Entwicklung zugleich gegeben und auf dasselbe Objekt: die Welt im Ganzen bezogen wären. Die Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft müßten ihm unbekannt sein wie die Begriffe von Zweck und Mittel. Es würde die Fülle der Realität in beständiger Gegenwart erfassen und für diese Gegenwart hätte die relative zeitliche Dauer sowenig Bedeutung wie der relative zeitliche Wechsel.

Eine ähnliche Betrachtung wie die von der Zeit in ihrer Beziehung auf das Universum geltende läßt sich auch vom Raume in seiner Anwendung auf das Weltganze durchführen. Die Sinnenwelt ist der Inbegriff der äußeren Erscheinungen. Sie hat daher selbst räumliche Größe, obschon vielleicht keine bestimmten Gren-

zen im Raume. Die Welt ist aber nicht bloß Erscheinung, sondern Grund der Erscheinungen; als solche kann sie daher nicht wieder unter Raumbestimmungen fallen, die allein zu ihrer Wahrnehmung durch die äußeren Sinne gehören. Der Grund der räumlichen Erscheinungen ist nicht selbst eine Erscheinung im Raume.

Wir treten aus dem Begriff der räumlichen Größe und überhaupt der Verhältnisbestimmungen im Raume, die nur für die Anschauung gelten, heraus, wenn wir von der Erscheinungswelt zum Begriffe der Welt als des Grundes der äußeren Erscheinungen übergehen. Dieser Übergang ist demjenigen analog, der von der unbeschränkten Vergrößerung zum schlechthin Unbegrenzten oder auch dem entsprechenden, der von der unbeschränkten Verkleinerung zur Null führt. Das Unbegrenzte, ebenso aber auch die Null, kann als Symbol für den Gedanken gebraucht werden, daß das Ganze der Welt keinerlei Größenbestimmung dem Raume nach unterliegt, und vielleicht ist es in diesem Sinne zu verstehen, wenn G. Bruno den Grund der Welt, den er der Gottheit gleichsetzt, als das Maximum und zugleich auch als das Minimum bezeichnet. Aber auch ohne uns dergleichen symbolischer Wendungen zu bedienen, sehen wir ein, daß die Welt an sich selbst, d. h. abgesehen von ihrer Erscheinung für die äußeren Sinne, nicht unter den Begriff einer räumlichen Größe fallen kann. Größen im Raume lassen sich nur durch Vergleichung mit einer zur Maßeinheit gewählten Größe bestimmen. Außer dem Ganzen der Dinge gibt es aber nichts, womit dasselbe verglichen werden kann; die Frage nach der Größe des Weltganzen selbst hat daher keinen verständlichen Sinn. — Übrigens soll nicht behauptet werden, daß dieses Ganze ein Objekt des Erkennens sei. Es ist vielmehr eine Grenze desselben. Der Begriff des Realen als des Grundes der Erscheinungen ist ein Grenzbegriff, der von keiner Vorstellung umfaßt wird, aber jede bestimmt.

So widersinnig, ja verkehrt der gewöhnlichen Denkweise auch die Ansicht erscheinen mag, daß die Welt an sich betrachtet gar nicht als räumliche Welt existiert, so notwendig ist doch diese Umkehr der gemeinen Auffassung der Dinge, soll nicht die Wirklichkeit ins Leere verpflanzt und vom Leeren abhängig gemacht werden. Denn daß die Vorstellung des Raumes den Vorstellungen der Verhältnisse im Raume zugrunde liegt, weil sie diese Verhält-

nisse allererst möglich macht, unterliegt keinem Zweifel. Wäre also der Raum nicht selbst bloße Wahrnehmung, beruhte er als solche nicht lediglich auf der formalen Beschaffenheit der äußeren Sinne, insbesondere des Gesichts, so würden die Dinge ebenso von dem leeren Raume abhängen, wie ihre räumliche Wahrnehmung von der Beziehung auf das Raumschema der äußeren Sinne abhängig ist. Die Dinge begrenzen sich in der Anschauung der Sinne; ihre Wechselwirkung wird in der Form der sinnlichen Auffassung als Verhältnis im Raume, als Lage und Entfernung wahrgenommen, die Änderung ihrer Wirkung als Änderung räumlicher Verhältnisse, die zur Annäherung oder Entfernung führt. Alle diese Verhältnisse aber, Abstand, Lage im Raume und Gestalt, sind in der Form, in der sie wahrgenommen werden, außer der Wahrnehmung nicht vorhanden. Nur, was die Raumanschauung bestimmt, nicht diese Anschauung selbst ist an sich gegeben.

Alle Begriffe, die sich auf ein Ganzes beziehen, beziehen sich eben dadurch auf ein Unveränderliches. So ist die Masse, obgleich sie zur Erscheinung der Welt für die äußere Wahrnehmung gehört, unveränderlich gleichwie die Summe der Kraft im Ganzen. Und ebenso ist die Welt als Ganzes betrachtet ohne Veränderung zu denken. Alle Veränderung erfolgt innerhalb der Welt; die Welt selbst und im Ganzen erleidet keine Veränderung. Dieser Grundüberzeugung von der Unveränderlichkeit der Realität in ihrer Gesamtheit gibt auch das Prinzip der Begründung der Veränderung Ausdruck, wenn es vorschreibt, den Grund einer äußeren Wirkung in einer Ursache zu suchen, die ihrer mechanischen Größe nach mit der Wirkung übereinstimmt. Wenn die Summe aller Ursachen in der Welt gleichwertig ist der Summe aller Wirkungen, so heißt dies eben, daß sich, sooft eine Veränderung in die Erscheinung tritt, im Ganzen der Dinge selbst nichts geändert hat.

Die Antwort auf die kosmologische Frage, die ich im vorstehenden zu geben versucht habe, wäre demnach dahin zusammenzufassen: Die Erscheinungswelt, die allein Gegenstand unserer Erkenntnis ist, ist der Masse nach von unveränderlicher und mithin endlicher Größe, ihrer räumlichen Ausbreitung nach nicht notwendig von bestimmten Grenzen, der Zeit nach unbegrenzt in der Vergangenheit und unbeschränkt in der Zukunft.

Wird aber die kosmologische Frage allgemein gestellt, also ohne Einschränkung auf die sinnliche Erscheinung der Welt, so kann auf sie nur eine negative Antwort erfolgen. Der Begriff der Größe ist nicht anwendbar auf den Grund der Erscheinungen. Die Größe gehört, ihrer Realität unbeschadet, zu den Verhältnisbegriffen; wir können aber immer nur Verhältnisse im Ganzen der Dinge erkennen, nicht das Ganze in Verhältnissen. Von der Größe der Welt an sich haben wir daher nicht bloß keinen Begriff, sondern die Frage darnach hat keinen Sinn. Die Welt existiert, wie das Dasein der inneren Erscheinungen unmittelbar bezeugt, nicht an sich selbst als Masse oder körperliche Natur. Die Größe der Masse und ihrer räumlichen Ausbreitung nebst der Summe aller zeitlichen Vorgänge in der Welt erschöpft nicht etwa nur die Größe des Weltganzen nicht; dieses Ganze fällt nicht unter einen Begriff, der erst aus den Wirkungen der Dinge auf die Vorstellungskraft bewußter Wesen abstrahiert ist.

Einer Schwierigkeit, auf welche unsere Auffassung stoßen könnte, muß schließlich noch Erwähnung geschehen. Aus der Annahme der Endlichkeit der Masse in Verbindung mit der zeitlichen Unendlichkeit der Welt scheint gefolgert werden zu müssen, daß sich die nämlichen Erscheinungen in der Welt unbeschränkt oft wiederholen. Obgleich die Alten, wie bekannt, an dieser Vorstellung der Wiederkehr aller Dinge keinen Anstoß nahmen, so ist dieselbe doch durch unsere Voraussetzung nicht zu begründen. Die endliche Masse kann im unbegrenzten Raume unbeschränkt viele verschiedene Kombinationen annehmen, so daß sich die Erscheinungswelt auch in unendlicher Zeit nicht irgendeinmal selbst zu wiederholen braucht. Tritt an die Stelle eines untergegangenen Welt-systemes ein neues, was ja der Fall sein kann, so werden sich die Vorgänge innerhalb des Systems mit Einschluß eines etwaigen vernünftigen Lebens nicht in völlig gleicher Weise abspielen, wie in dem vorangegangenen Systeme. Die Natur vereinigt in ihren Wirkungen Individualität und Allgemeinheit, einmalige Erscheinungsreihen und allgemeine Gesetze der Erscheinungen.

FÜNFTES KAPITEL

Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit

1. Anthropomorphismus und kritische Philosophie

Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge; er macht sich zu demselben, indem er einem natürlichen und schwer zu durchschauenden Scheine gehorchend, sein eigenes Wesen in der Außenwelt wiederfindet, nachdem er es zuvor in dieselbe hineingelegt hat. Wie er als handelndes Wesen die Dinge als Mittel betrachtet, weil und inwieweit er sie für seine Zwecke zu benutzen vermag, so setzt er sie als vorstellendes Wesen den Wahrnehmungen und Begriffen gleich, die er sich von ihnen bildet. Er glaubt, daß sie an sich selbst die Beschaffenheiten und die spezifische Form besitzen, die sie in seiner Empfindung und Anschauung annehmen. Und sogar den ästhetischen Eindruck, den gewisse äußere Erscheinungen auf seine gefühlsmäßige Beurteilung und Wertschätzung ausüben, ist er geneigt, auf die Objekte selbst zu übertragen. Das Schöne, wo immer es ihm erscheint, d. h. wo immer er es absichtslos auf Veranlassung gegebener äußerer Verhältnisse in sich erzeugt, gilt ihm als eine Gunst der Natur, die er dieser selbst zum Verdienste rechnet.

Kritische Philosophie und positive Wissenschaft im Verein suchen diesen natürlichen Schein zu zerstören, oder doch wenigstens zu verhindern, daß er noch länger den Geist des Menschen täusche. Zwar ändert die heliozentrische Theorie des Kopernikus, die schon Kant zum Vergleiche mit der Umkehrung der dogmatischen Denkart in die kritische heranzieht, nichts an der unmittelbaren sinnlichen Anschauung des Auf- und Unterganges der Sonne; sie erhebt aber den Geist des Menschen zu einem Standpunkte, von welchem aus er die Notwendigkeit der direkten sinnlichen Er-

scheinung und zugleich ihre Relativität erkennt. In gleicher Weise vermag auch die kritische Philosophie zwar nicht die äußere Anschauung selbst umzugestalten, wohl aber zu verhüten, daß der Mensch noch fernerhin die Resultate seines Anschauens und Denkens: Wahrnehmungen und Objekte der Erfahrung, mit den Ursachen seiner Anschauungen verwechsle. In diesem Bestreben weiß sich die kritische Philosophie in Übereinstimmung mit der fortgeschrittensten positiven Wissenschaft. Was aber diese im Einzelnen durch die Kritik besonderer Erfahrungsgebiete bewirkt, das sucht sie im Ganzen durch die Kritik der Erfahrung überhaupt zu leisten. Sie geht zu den Quellen der Erfahrung zurück und liefert den Nachweis, daß sämtliche Eigenschaften, die zur Anschauung eines Dinges gehören, nicht minder aber auch die Form der Verknüpfung der Anschauungen zum Begriffe des Objektes durch Eigenschaften und Tätigkeiten des empfindenden und denkenden Subjektes mitbedingt sind. Gerade dadurch also, daß sie die Einsicht in den Grund des Anthropomorphismus eröffnet, befreit sie den Geist von dem Zwange dieser natürlichen und scheinbar unvermeidlichen Vorstellungsart. In keiner Erscheinung der Außenwelt haben wir das ungemischte Wesen der Sache, welche erscheint, vor uns, und weil wir mit unserer empfindenden, anschauenden und denkenden Tätigkeit an jeder äußeren Erscheinung mitbeteiligt sind, so muß allerdings die Außenwelt, so wie sie uns erscheint, immer zugleich einen Teil unseres Selbst widerspiegeln. Dieses Selbst aber wiederum erkennen wir nie ohne alle Beziehung oder Rückwirkung auf die äußere Erscheinung. Die Selbsterkenntnis geht als eine Komponente in unsere Welterkenntnis ein, deren andere Komponente von der Natur der Dinge gebildet wird, die auf unser Selbst einwirken. In dieser Gegenseitigkeit von Innerem und Äußerem besteht die Erfahrung.

Ohne Zweifel ist alles, was dem Subjekte angehört, sachlich begründet; aber es ist nicht einerlei mit seinem sachlichen Grunde. In der Beschaffenheit einer Empfindung z. B. ist die Qualität der empfindenden Tätigkeit von der Qualität des empfundenen Reizes nicht zu trennen; daher ist es, wie wir uns überzeugt haben, ebenso unrichtig irgendeine Empfindung (etwa die eines Geruches) für ausschließlich subjektiv zu betrachten, wie es unbegründet ist, irgendeine andere (z. B. Solidität und Extension) für völlig objektiv

zu erklären. Auch das Denken ist keine rein subjektive Tätigkeit. Abgesehen davon, daß es selbst ein realer Prozeß ist, der zu seinem Zustandekommen eines realen Werkzeuges bedarf, läßt es sich von seinen Objekten und den Verhältnissen seiner Objekte nicht wirklich isolieren. In diesen objektiven Verhältnissen also muß etwas der Denktätigkeit Analoges, ihrer Form Entsprechendes anzutreffen sein, widrigenfalls diese Tätigkeit nicht vor sich gehen könnte. Selbst der ästhetische Eindruck, für sich genommen unfraglich ein subjektiver Vorgang, setzt zu seiner Entstehung die Mitwirkung objektiver Formverhältnisse voraus, mit deren Vorstellung er unauflöslich verschmilzt. Die Erfassung des Wirklichen außer uns nach Analogien mit unserem eigenen Wesen ist also noch kein Anthropomorphismus in der tadelnden Bedeutung des Wortes; denn eine andere Art die Außenwelt zu erkennen ist nicht möglich. Um dem eigentlichen Anthropomorphismus zu entgehen, hat man sich nur zu hüten, das Analoge für ein Gleichartiges zu halten und auf die außermenschliche Natur spezifisch menschliche Begriffe und solche Auffassungsformen zu übertragen, die erst in der sozialen Welt zur Entwicklung gelangt sind.

Diese allgemeinen kritischen Gesichtspunkte sollen nun auf das Problem der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit in den äußeren Naturerscheinungen zur Anwendung kommen.

2. Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit

Man hält in der Regel dafür, daß der Begriff der Notwendigkeit eine objektive, derjenige der Zweckmäßigkeit dagegen eine lediglich subjektive Auffassungsform sei und da man gewohnt ist, das Objektive dem Realen gleichzusetzen, so erkennt man allein dem Begriffe der Notwendigkeit reale Bedeutung zu, während man die Zweckmäßigkeit nur für eine Idee in unserem Geiste betrachtet. Diese Entgegensetzung ist jedoch in dieser Form ohne Grund. In demselben Sinne, in welchem man den Begriff der Notwendigkeit für objektiv ansehen kann, muß man auch den der Zweckmäßigkeit dafür gelten lassen. Der Unterschied beider Begriffe besteht nur in der größeren Allgemeinheit des ersteren im Vergleiche mit dem zweiten. Der Begriff der Notwendigkeit ist der allgemeinere Begriff, der den des Zweckes als den spezielleren einschließt. M. a. W.: es ist unter bestimmten Voraussetzungen nicht

nur notwendig, daß Zweckvorstellungen überhaupt entstehen, aus der Natur eines bestimmten, mit Bewußtsein ausgestatteten Wesens folgt überdies mit Notwendigkeit, welche bestimmte Zweckvorstellung entsteht und die Handlung dieses Wesens leitet. Da ferner die Willenshandlungen reale Vorgänge sind, so gut wie die ihrer äußeren Form nach sicher phänomenalen Bewegungsvorgänge in der Natur, so muß dem Prinzipie des Zweckes auch reale Bedeutung zukommen, wenn anders das der Notwendigkeit diese Bedeutung haben soll. In einem anderen Sinne jedoch ist die Notwendigkeit nicht minder subjektiv als die Zweckmäßigkeit. Beschränkt man nämlich den Begriff des Objektiv-Realen auf das, was uns in der Erfahrung ohne Zutun unseres Bewußtseins gegeben wird, also auf die Verhältnisse der Erscheinungen, so kann von einer Objektivität des Begriffes der Notwendigkeit nicht länger die Rede sein. Es gibt dann sowenig etwas Notwendiges in den Dingen selbst ohne Beziehung auf den Verstand, als es in ihnen ohne Beziehung auf den Willen etwas Zweckmäßiges geben kann. — Von einer Zweckmäßigkeit der äußerlichen Erscheinungen auch in Beziehung auf den Verstand soll weiterhin gehandelt werden. Es wird sich zeigen, daß diese Art von Zweckmäßigkeit mit dem Begriffe der Notwendigkeit zusammenfällt, und zwar der Notwendigkeit im Sinne der mechanischen Kausalität.

Es ist von Wichtigkeit, den objektiven Faktor des Begriffes der Notwendigkeit, also die in den Verhältnissen der Erscheinungen selbst liegende Veranlassung kennenzulernen, welche diesen Begriff in unserem Geiste entstehen läßt.

In der wissenschaftlichen Bedeutung des Wortes ist Notwendigkeit dasselbe wie Gesetzlichkeit. Die Gesetzlichkeit aber ist der Ausdruck der Wirkung der Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen auf den Verstand. Wir machen diese Verhältnisse der Objekte zu Gesetzen unseres Denkens in der Erfahrung; anders ausgedrückt: die Regelmäßigkeit, mit welcher unter den gleichen Bedingungen dieselben Erscheinungen eintreten und die Beständigkeit in den Grundeigenschaften der Dinge nehmen erst in Beziehung auf die erkennende Tätigkeit des Subjektes die Bedeutung von Gesetzen an. Die Gesetzlichkeit ist mithin für den Verstand, was die Zweckmäßigkeit für den Willen und die Schönheit für den ästhetischen Sinn ist, und man darf behaupten, daß es

ohne Beziehung auf den Verstand ebensowenig Gesetzlichkeit geben kann, als es Schönheit gibt ohne ästhetischen Sinn oder Zweckmäßigkeit ohne einen zwecksetzenden Willen. Die sogenannten Naturgesetze stehen nicht in bloß zufälliger Übereinstimmung mit den Denkgesetzen; sie sind ihrer gesetzlichen Form nach das Resultat der Denkgesetze. Der Verstand betrachtet alles dasjenige in der Natur als gesetzmäßig, was zur Möglichkeit der Erkenntnis der Natur vorausgesetzt werden muß. Gesetzmäßig erscheinen uns daher ebenso die unveränderlichen Eigenschaften der Objekte, wie die unter konstant erhaltenen Bedingungen sich gleichbleibenden Formen des Geschehens. Auch die beständigen Größen in der Natur: das Wärmeäquivalent, die Mischungsgewichte der chemischen Substanzen, die Atomgewichte zählen zu den gesetzlichen Bestandteilen der äußeren Erfahrung, weil sie die Erkenntnis des Empirischen ermöglichen, wie die Einheit des Bewußtseins die empirische Erkenntnis überhaupt möglich macht. Alles Erkannte steht als solches a priori unter Gesetzen, weil die Gesetzlichkeit die Form des Erkennens ist.

In Hinsicht auf die Gesetzlichkeit im allgemeinen besteht kein Unterschied zwischen innerer und äußerer Erfahrung. Auch die Zustände unseres Inneren zeigen in ihrer Aufeinanderfolge Gleichförmigkeit und mithin für den Verstand, der sie betrachtet, Gesetzmäßigkeit. Doch nimmt der Begriff der Gesetzlichkeit auf dem Gebiete der äußeren Naturerscheinungen eine nähere Bestimmung an; er gewinnt auf demselben die Bedeutung der mechanischen Kausalität. Die Aufeinanderfolge der inneren Zustände ist die Sukzession ungleichartiger Erscheinungen, und obgleich ihre Verknüpfung von dem Gefühle der Abhängigkeit des einen Zustandes vom anderen begleitet wird, so fehlt es dafür in der inneren Erfahrung (wenn wir von den Zweckbeziehungen als einer besonderen Art der Kausalität vorerst absehen) an der Möglichkeit, die Aufeinanderfolge der Zustände begreiflich zu machen, d. i. auf die logische Beziehungsform von Grund und Folge zurückzuführen. Diese Möglichkeit ergibt sich dagegen für die Verknüpfung der äußeren Vorgänge und dies ist auch der wahre Grund, warum wir der Erklärung derselben aus mechanischen Gesichtspunkten vor jeder anderen den Vorzug geben. Zwar sind auch die äußeren Erscheinungen ihrer direkten sinnlichen Anschauung nach ungleich-

artig; vermöge der ihnen allen gemeinschaftlichen Grundform aber: der extensiven und überhaupt meßbaren Größe, lassen sie sich auf einen gleichartigen Begriff bringen. Äußere Ursache und äußere Wirkung sind als Größen betrachtet gleichartig und da überdies zwischen der mechanischen Ursache und ihrem mechanischen Effekte Übereinstimmung der Größe, Größengleichheit, besteht, so ist ihre Verknüpfung derjenigen von Grund und Folge analog. Dies soll nicht bedeuten, daß Ursache und Wirkung in der mechanischen Natur dasselbe sind wie Grund und Folge im Denken —, das mechanische Geschehen ist kein Denkprozeß — es bedeutet: daß ihr Verhältnis demjenigen von Grund und Folge entspricht. Die mechanische Erklärung ist daher in Wahrheit Begründung.

In dem Bestreben, alle Vorgänge in der Natur, die psychischen nach ihrer physiologischen Seite nicht ausgenommen, mit Ausschluß jedes anderen Prinzips mechanisch zu erklären, läßt sich die Naturforschung von den allgemeinen Prinzipien des Erkennens der Natur leiten, die ihre Quelle in den Denkgesetzen haben. Die Philosophie bringt dieses in der Forschung befolgte und bewährte Verfahren zum Verständnis, indem sie den Grund für dasselbe ersichtlich macht. Es besteht sonach zwischen den Grundsätzen der Erkenntniskritik und der Praxis der naturwissenschaftlichen Forschung völlige Übereinstimmung.

Um das Prinzip der mechanischen Begründung richtig zu verstehen, müssen wir auf unsere Unterscheidung der Ursachen von Gründen zurückkommen. Die Ursachen des mechanischen Geschehens: Undurchdringlichkeit, Druck, Stoß, Elastizität sind uns ihrer wahren Beschaffenheit und Wirkungsart nach unbekannt, oder richtiger, sie sind uns nur als Erscheinungen in der Affektionsweise der äußeren Sinne bekannt. Die sogenannten Kräfte, welche die Beschleunigung bestimmen, sind zwar nichts Unwirkliches, wie eine offenbar zu weitgehende Skepsis behauptet, denn sie sind aus der Wahrnehmung abstrahiert, deren Realität nicht zu bezweifeln ist; in unsere mechanische Betrachtung aber gehen sie nicht als Ursachen ein, deren Natur uns bekannt wäre, etwa wie die Motive eines Willensaktes, sondern lediglich als formale Begriffe, als Gründe der mechanischen Veränderungen. Daher ist die Behauptung, daß alles in der Natur an sich selbst mechanisch geschehe, falsch, wenn darunter das eigentliche Wesen des Naturgeschehens verstanden

werden soll. Der Mechanismus der Dinge drückt nicht das Wesen irgendeiner Naturwirkung aus; er stellt die Form der Naturwirkungen dar, ganz eigentlich die in die Sinne fallende Erscheinung derselben. Zwar ist es zuwenig gesagt, wenn es als die Aufgabe der Mechanik und damit der Naturwissenschaft überhaupt hingestellt wird: „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben“. Denn eine Beschreibung, die nach den Gesetzen des logischen und mathematischen Denkens gegeben wird, ist wenn irgend etwas eine Begründung. Dennoch enthält jener Ausspruch Kirchhoffs eine tiefe und wichtige Wahrheit. Er unterscheidet die mechanische Begründung von einer Erklärung aus den Ursachen selbst und tritt damit dem dogmatischen Materialismus entgegen. Die Mechanik begründet die in der Natur vorkommenden Veränderungen, aber sie offenbart nicht das Wesen der Ursachen dieser Veränderungen. Haben wir uns einmal von diesem formalen Charakter der mechanischen Begründung überzeugt, so erscheint es uns, obwohl nicht näher erkennbar, so doch nicht länger unmöglich, daß der Mechanismus der Dinge Leben und selbst Empfindung mit sich bringt.

3. Inverse Kausalurteile und teleologische Urteile

Die Betrachtung der Vorgänge aus dem Gesichtspunkte der mechanischen Kausalität kann eine doppelte sein, je nachdem sie von der Ursache zu der Wirkung fortschreitet, oder von der Wirkung auf die Ursache zurückgeht. Wir bezeichnen jene, weil sie dem Ablaufe der Wahrnehmungen folgt, als die direkte, diese, die von der Wahrnehmung eines gegenwärtigen Zustandes auf die Vorstellung eines vorangegangenen zurückgreift, als die inverse. Das Kausalitätsurteil zeigt sich nun auch darin der gedanklichen Beziehung von Grund und Folge analog, daß es wie diese eine Umkehrung gestattet, die einer entsprechenden Beschränkung unterliegt, wie die Umkehrung eines logischen Satzes des Grundes und der Folge. Sind uns die Prämissen eines Schlußsatzes gegeben, so ist der Schluß auf die Konklusion vollkommen bestimmt. Aber auch der Rückschluß auf die Prämissen ist völlig bestimmt, wenn uns sämtliche Konklusionen gegeben sind. Die Gesamtheit der Folgen ist dem Grunde gleich, die Gesamtheit der Schlußsätze gleich der Verbindung ihrer Prämissen. Ist dagegen nur ein Teil

der Konklusionen gegeben, so ist der Rückschluß auf die zugehörigen Prämissen unbestimmt. Der Schluß von dem Stattfinden der Folge auf das Stattfinden eines bestimmten Grundes hat nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Mit Sicherheit wissen wir jedoch auch in einem solchen Falle, daß etwas, was wir als Folge anzusehen haben, nicht nur überhaupt einen Grund, sondern einen mit der Folge gleichartigen und zu derselben zureichenden Grund haben muß. Ein zureichender Grund ist ein mit der Folge teilweise identischer Grund. Denn da die Folge als im Grunde enthalten oder durch denselben gesetzt gedacht wird, so muß sie, soweit sie dies wird, mit dem Grunde identisch sein. — Besäßen wir die vollständige Kenntnis von der Art der Verteilung der mechanischen Kraft in einem bestimmten Zeitmomente, wüßten wir also von allen Zuständen der Materie in diesem Augenblicke, so wäre es möglich, auf ihre Zustände nicht nur für jeden folgenden, sondern auch für jeden vorangegangenen Zeitpunkt nach Gesetzen der Mechanik zu schließen. Nun sind uns aber von den mechanischen Zuständen der Natur jederzeit nur einzelne und verhältnismäßig wenige wirklich bekannt, und obgleich wir von den uns bekannten Zuständen als Ursachen ausgehend mit Sicherheit auf die unmittelbar folgenden als ihre Wirkungen schließen können, so hat doch der umgekehrte Schluß auf die Ursachen dieser Zustände immer nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, da es, wie wir aus der Erfahrung wissen, mehrere Wege gibt, die zu demselben mechanischen Erfolge führen. Dies aber dürfen wir bei der Umkehrung der kausalen Betrachtung mit Sicherheit voraussetzen, daß die Ursache, auf die wir zurückschließen, was immer auch ihre nähere physikalische Beschaffenheit sein mag, ihrer mechanischen Größe nach der gegebenen Wirkung äquivalent sein muß, — sobald wir unter Ursache nicht bloß den äußeren Anlaß der Veränderung, sondern auch die innere Verfassung des mechanischen Systemes verstehen, aus dem die Wirkung hervorgeht. Um den gegebenen Erfolg herbeizuführen, hat sich eine Ursache von bestimmter Größe verbraucht, oder richtiger: die mechanische Kraft der Ursache hat sich nicht eigentlich verbraucht, sie hat in der Wirkung nur die Form ihrer Erscheinung geändert. Die mechanische Kraft bleibt, eben weil sie nur der Größenbegriff der Kraft ist, in allen ihren Erscheinungsformen sich selbst gleich und ist

der Gesamtsumme nach unveränderlich. Das Prinzip der Erhaltung der mechanischen Kraft ermöglicht demnach die Umkehrung der Kausalitätsurteile über die äußeren Erscheinungen, und diese Umkehrung verhält sich genau so wie diejenige des Satzes des Grundes und der Folge aus formal logischen Gesichtspunkten.

Das inverse Kausalitätsurteil verwandelt sich durch die Umkehrung keineswegs, wie öfters behauptet wird, in ein teleologisches Urteil, in ein Urteil von Zweck und Mittel. Es unterscheidet sich vom direkten lediglich durch die Richtung, in der wir einen und denselben Sachverhalt durchgehen. Wir verfahren analytisch, wenn wir von der Wirkung auf die Ursache zurückschließen (denn die Wirkung besteht in der Verbindung ihrer kausalen Momente) — synthetisch, wenn wir aus der Ursache die Wirkung ableiten. Durch bloße Umkehrung kann die Beschaffenheit eines Urteils: der Grund der Einheit der Verknüpfung, nicht geändert werden. Ist also das direkte Urteil ein Satz der mechanischen Kausalität, so muß auch das inverse ein solcher Satz sein. In der Umkehrung der kausalen Betrachtung liegt demnach kein Grund, die spezifische Auffassung hinzuzufügen, daß der Erfolg, auf dessen Voraussetzungen wir zurückgehen, der Zweck der kausalen Vermittlung sein müsse.

Die Kausalreihe erscheint uns vom Standpunkte des Erfolges aus gesehen allerdings als eine Reihe von Mitteln, namentlich dann, wenn es sich um einen komplizierten Erfolg handelt, der nur durch eine bestimmte Kombination der Ursachen herbeigeführt werden konnte. Man lasse sich jedoch durch die Analogie mit einer Maschine nicht irreführen, wenn die Aufgabe vorliegt, vom Gesichtspunkte des Enderfolges aus die Zusammensetzung eines natürlichen Mechanismus zu begreifen. Die natürlichen Mechanismen sind keine Maschinen, obwohl sie sich hinsichtlich des Ineinandergreifens ihrer Teile mit einer solchen vergleichen lassen. Der Erfolg ist bei ihnen das Resultat, nicht wie bei einer Maschine zugleich das Prinzip der Anordnung der Teile; er ist die Endwirkung, aber nicht eine Endursache. Zwar ist bei jedem Mechanismus die Endwirkung fest bestimmt, aber nur bei einer künstlichen Maschine ist sie zugleich vorgeschrieben. Eine Wirkung, die durch eine bestimmte Einrichtung herbeigeführt wird, ist erst dann Zweck, wenn die Vorstellung der Wirkung der Herstellung der Einrichtung vorangeht. Übrigens ist die Ähnlichkeit zwischen einem Mechanismus in der Natur und

einer Maschine nur oberflächlich. Die Gesamtwirkung eines natürlichen Mechanismus erwächst aus den Wirkungen der kleinsten Teile, die Leistung einer Maschine dagegen geht aus den Bewegungen der gröberen sinnenfälligen Teilstücke hervor; und während bei der Maschine das Ganze den Teilen vorangeht, sofern die Teile nach der Idee des Ganzen ineinandergefügt werden, treten beim Mechanismus die Teile mit ihrer vollen, natürlichen Selbständigkeit in Wechselwirkung, das Ganze ist das Produkt der Teile, die darin ihre Selbständigkeit nicht verlieren.

4. *Unmöglichkeit der teleologischen Erklärung organischer Vorgänge*

Solange wir mit dem Enderfolg, auf dessen ursächliche Bedingungen wir zurückschließen, nicht die Vorstellung verbinden, daß der Erfolg von der Natur irgendwie erstrebt sei, bleibt die Erklärung des Erfolges eine umgekehrte kausale Begründung. Sie bleibt dies auch dann, wenn sich uns jene Vorstellung bei der Betrachtung des Erfolges unwillkürlich aufdrängt, die Erklärung selbst aber nicht aus diesem Nebengedanken des Zweckes gegeben wird. Dies gilt, wie ich glaube, von allen dem Wortlaute nach teleologischen Erklärungen der organischen Vorgänge, vorausgesetzt, daß es sich dabei um wirkliche Erklärungen handelt und nicht bloß um eine ungefähre Beschreibung.

Wie naheliegend auch die Auffassung der organischen Natur aus dem Gesichtspunkte des Zweckes sein mag: die Erkenntnis der organischen Natur geht doch nicht aus dieser Auffassung hervor und sie kann aus ihr nicht hervorgehen, weil der Zweck kein Begriff des reinen Verstandes, keine logische Einheitsfunktion des Denkens, sondern ein praktisches Prinzip ist, ein Prinzip des Willens. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines Organes entspringt aus dem willkürlichen Gebrauch desselben; ein Organ gebrauchen und seine Einrichtung und Entwicklung erklären ist aber zweierlei. Die Einsicht in den Bau eines Organes und in die Gesetze seiner Entwicklung wird nicht im geringsten vermehrt, wenn wir das Organ überdies als zweckmäßig auffassen, indem wir seine Leistung auf den Willen beziehen. Zwar schließt schon die Bezeichnung; organisch die Beziehung auf den Gebrauch und damit auf einen Zweck in ihre Bedeutung ein und eben dieselbe Beziehung verbirgt sich auch, wie

Dührung richtig bemerkt, hinter den scheinbar indifferenten Ausdrücken der Funktion und der Anpassung an die Lebensbedingungen.¹ Dies könnte aber höchstens beweisen, daß bei der Einführung dieser Bezeichnungen die teleologische Beschreibung der organischen Erscheinungen noch die Stelle ihrer Erklärung vertrat. Es beweist nicht die Unentbehrlichkeit teleologischer Gesichtspunkte für das Verständnis der organischen Natur. Wer sich bei wissenschaftlichen Erklärungen nicht an die Worte hält, sondern an die Begriffe, auf die sich die Erklärung eigentlich stützt, kann sich nicht der Überzeugung verschließen, daß noch niemals eine Erklärung irgendeiner organischen Erscheinung durch den Nachweis ihrer Zweckmäßigkeit gegeben wurde, — die Fälle ausgenommen, bei denen möglicherweise an eine Rückwirkung willkürlicher Handlungen, also eigentlicher Zwecktätigkeiten, auf die Organisation eines Lebewesens gedacht werden kann. Die Zweckmäßigkeit ist nicht das Prinzip der organischen Naturwissenschaft, sondern das Problem derselben. Es ist leicht, diesen Satz durch das Verfahren der organischen Naturforschung bestätigt zu finden.

Unstreitig fassen wir das Verhältnis von Funktion und Organ nach der Analogie von Zweck und Mittel auf und es muß auch zugegeben werden, daß wir uns zunächst des Leitfadens dieser Vorstellungen bedienen, um eine übersichtliche Kenntnis des Baues eines Organes zu gewinnen. Wenn aber behauptet wird, daß wir ohne diesen Leitfaden der inneren Form eines organisierten Wesens nicht einmal weit genug nachforschen könnten, also des Zweckbegriffes bedürfen, um diese Form hinreichend kennenzulernen, so liegt in dieser Behauptung Kants eine starke Übertreibung. In den feineren Bau eines Organes, in die Zusammensetzung seiner Funktionen führt uns die histologische Untersuchung und das physiologische Experiment ein, nicht die Zweckbetrachtung, die uns höchstens bei der Aufsuchung der komplizierteren Mechanismen und der Funktionen im allgemeinen leitet, aber nichts über die Ursachen der Funktionen und die elementaren Bestandteile der Mechanismen zu lehren vermag. Die Teleologie gehört, wie schon Kant bemerkt hat, zur Naturbeschreibung, nicht zur Naturwissenschaft. Sie entspricht auf dem Gebiete der organischen Forschung dem Standpunkte der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und einer darauf gegründeten

¹ Kursus der Philosophie, 1875, S. 52.

Beurteilung der Objekte, während das physiologische Experiment den Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis vertritt. Man überzeugt sich übrigens leicht, daß es nicht die teleologische Beurteilung als solche ist, sondern das umgekehrte Kausalverhältnis, der Schluß von der Funktion als Wirkung auf die Einrichtung des Organs als Ursache, woraus die Übereinstimmung von Bau und Leistung eines Organes wirklich erklärt wird. Es wird daher nicht das Zweckmäßige dieser Übereinstimmung erklärt, sondern das Mechanische, das sich für den Gebrauch als zweckmäßig erweist. Der Ausdrücke: Zweck und Mittel bedienen wir uns zwar, verstehen aber darunter Wirkung und Ursache. Wenn Harvey durch das Nachdenken über den etwaigen Nutzen der Venenklappen auf die Entdeckung des Kreislaufes des Blutes geführt wurde,¹ so ließ er sich dabei von der Vorstellung der mechanischen Wirkungsart dieser Vorrichtung leiten und erklärte daraus auch ganz folgerichtig die mechanische Form des Kreislaufes. Um die Bedeutung der dioptrischen Apparate im Auge zu verstehen genügt es nicht, im allgemeinen zu wissen oder vielmehr anzunehmen, daß das Sehen der Zweck des Auges sei; wir müssen von den physikalischen Bedingungen des Sehens, den Gesetzen der Bewegung des Lichtstrahles durch ein System brechender Medien, ausgehen. Wenn wir aber einmal die Kenntnis dieser Bedingungen besitzen, so können wir für das Verständnis jener Einrichtungen vollständig von der Vorstellung abstrahieren, daß uns, die wir das Auge gebrauchen und seinen Nutzen kennen, das Sehen als der Zweck des Auges erscheinen muß. (Die Natur entwickelt auch Augen, die niemals sehen, z. B. in Embryonen, die zugrunde gehen, ehe sie das Licht erblicken. Wie kann also das Sehen die Endursache sein, welche die Bildung des Auges leitet?)

Es gibt ein Beispiel, das schlagend beweist, daß die Zweckbetrachtung nichts zum Verständnis des Zusammenhanges von Funktion und Organ beiträgt. Die psychischen Vorgänge sind ohne Zweifel Funktionen des Zentralorganes des Nervensystemes. Ihre Auffassung aber als Zwecke dieses Organes macht uns dessen innere Einrichtung nicht verständlich und ebensowenig sind die psychischen Funktionen in ihrer Eigenart aus der Einrichtung ihres Organes zu begreifen, und zwar augenscheinlich deshalb nicht, weil sich diese Funktionen

¹ Spitzer, Beiträge zur Deszendenztheorie. Leipzig 1886. S. 442.

nicht als mechanische Erscheinungen darstellen, da vielmehr umgekehrt die Wahrnehmung der mechanischen Erscheinungen psychische Funktionen voraussetzt. Weil also hier die angenommenen Zwecke des Organes nicht zugleich mechanische Wirkungen desselben sind, so läßt sich auch nichts von der Struktur des Organes aus ihnen erkennen. Daraus folgt, daß auch in den übrigen Fällen, in denen scheinbar aus der Zweckbeziehung geschlossen wird, der Schluß in Wahrheit durch die mechanische Verbindung von Organ und Erfolg vermittelt wird. Alle angeblich teleologischen Schlüsse aus der bekannten Funktion auf die innere Form eines Organes sind daher in Wirklichkeit umgekehrte Kausalitätsschlüsse und zwar Schlüsse nach dem Gesichtspunkte der mechanischen Kausalität.

Ist die Funktion gegeben, so folgt daraus notwendig, daß auch ihre Bedingungen in der Einrichtung des Organes, an das die Funktion geknüpft ist, gegeben sein müssen. Die analytische, von der Funktion ausgehende Erklärung eines Organes bedarf daher des Begriffes einer Endursache, eines Zweckes nicht. Nicht weil die Funktion zweckmäßig, sondern weil sie mechanisch ist, läßt sich aus ihr die gleichfalls mechanische Einrichtung des Organes begreifen. Ebenso wenig bedarf die synthetische Erklärung der Funktion aus dem anatomischen Bau des Organes der Vorstellung des letzteren als des zum Zwecke des Erfolges bestimmten oder geplanten Mittels. Es bleibt also nur noch fraglich, ob nicht vielleicht die Entstehung des Organes und die Existenz der Funktion teleologisch aufzufassen sind.

Die physiologische Erklärung eines gegebenen Organismus findet ihre Grenzen in denjenigen Einrichtungen desselben, welche seine Beziehungen zu anderen Organismen vermitteln, namentlich also in jenen Schutzeinrichtungen und Anpassungscharakteren, die aus der Wechselwirkung der Lebewesen untereinander hervorgegangen sind. Die Organismen erscheinen nicht nur innerlich zweckmäßig; sie tragen auch in ihren äußeren, scheinbar rein morphologischen Charakteren das Gepräge relativer oder äußerer Zweckmäßigkeit an sich. Wenn also auch sämtliche Funktionen des Organismus, mit Ausnahme der psychischen, die die Grundlage für seine Erscheinung bilden, mechanisch zu erklären sind, so könnte doch das Verständnis der besonderen Gestalt eines Lebewesens oder der Organisation im allgemeinen die Annahme teleologischer Prinzipien notwendig

machen. Dieser Überzeugung gibt Kant in der Kritik der Urteilskraft Ausdruck.

Der Begriff des Zweckes ist nach Kant kein Prinzip der Erkenntnis der Natur, sondern eine Art und Weise der Beurteilung gewisser Formen der Natur, eben ihrer organisierten Produkte. Nach der Beschaffenheit, ja eigentlich (wie Kant sagt) infolge einer Beschränkung unseres Erkenntnisvermögens können wir die Verbindung der Teile eines Organismus mit dem Ganzen nicht anders vorstellen, als indem wir voraussetzen, daß die Idee des Ganzen die Form und Verbindung aller Teile bestimme. Wir denken uns also die organisierende Kraft der Natur nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken, ohne uns jedoch „anzumaßen, sie darnach zu erklären“. Der Zweck ist demnach nicht das Erzeugungsprinzip der organischen Formen, sondern lediglich eine Beurteilungsart, die aus der Reflexion über dieselben entspringt und der ästhetischen Beurteilung der Objekte verwandt ist. Die Teleologie gehört daher eigentlich „nur zur Naturbeschreibung, nicht zur Theorie der Natur; sie gibt uns über das Entstehen und die innere Möglichkeit der organischen Formen keinen Aufschluß“. ¹ „Genau zu reden hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.“ ² Der Zweckbegriff, fährt Kant fort, „ist ein Fremdling in der Naturwissenschaft“, die Vorstellungsart nach Endursachen eine „Nothilfe, die uns zwar in vielen Fällen gelingt, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere von der Kausalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur (an sich) selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen“. ³ „Da wir Zwecke in der Natur als absichtlich wirkende Ursachen nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Produkte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urteilskraft hinzudenken, so sind sie uns nicht durch das Objekt gegeben.“ ⁴ Wenn Kant ungeachtet dieser klaren Einsicht in die rein subjektive Bedeutung des Zweckbegriffes nicht bloß den Realismus, sondern auch den Idealismus der Endursachen bekämpft, also die Annahme, daß der Zweck nichts als eine Idee in unserem Geiste sei, verwirft, so geschieht dies hauptsächlich aus dem Grunde,

¹ Kritik der Urteilskraft (Kants Werke IV), S. 310.

² a. a. O. S. 258.

³ a. a. O. S. 277 ff.

⁴ a. a. O. S. 289.

weil diese Annahme „nicht einmal den Schein in unserem teleologischen Urteile erklärt“. ¹ Die Einheit von Mechanismus und Zweckmäßigkeit, die Kant voraussetzt, liegt im intelligiblen Grunde der Natur; für unsere Vorstellung treten teleologische und mechanische Kausalität einander gegenüber und es ist uns nach den subjektiven Bedingungen unseres Verstandes nicht möglich, die erstere auf die zweite zurückzuführen. Ein anderer „höherer Verstand als der menschliche könnte auch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur, nämlich der organischen, antreffen“. ² Es ist nicht zu leugnen, daß mit dieser Verzichtleistung Kants auf die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung der organischen Erscheinungen, die lebende Natur vom Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeschlossen wird. Denn ohne den Mechanismus „zum Grunde der Nachforschung zu legen, kann es keine eigentliche Naturerkenntnis geben“. ³ Wie wenig Kant selbst von diesem Resultate seiner Kritik des Zweckbegriffes befriedigt war, lehren zahlreiche Aussprüche in seiner Abhandlung, die zwar eine gewisse Unsicherheit in seine Auffassung bringen, aber eben dadurch die ganze Schwierigkeit des Problems für den Standpunkt des Wissens seiner Zeit vergegenwärtigen. Kant zweifelt nicht an der Befähigung, ja dem Berufe der Wissenschaft, alle Produkte der Natur, selbst die zweckmäßigsten, soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen steht, dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können. ⁴ Er erklärt es für ganz unbestimmt und auch für immer unbestimmbar, wieviel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben tue, wie weit also die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe; wenn er aber hinzufügt: nur soviel wüßten wir bestimmt, daß diese Erklärungsart, wie weit wir nur immer darin kommen mögen, doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sei, ⁵ so vergißt er seine eigene richtige Bemerkung, daß wir Zwecke in der Natur nicht beobachten, sondern hinzudenken, die Anerkennung der Dinge als Naturzwecke also lediglich subjektiv ist.

Die Idee der Abstammung und Entwicklung in der organischen

¹ a. a. O. S. 281.

² a. a. O. S. 297.

³ a. a. O. S. 274.

⁴ a. a. O. S. 309.

⁵ a. a. O. S. 308.

Natur, welche die gegenwärtige biologische Forschung beherrscht, ist auch dem Geiste Kants nicht fremd geblieben. Nicht bloß der Vorstellung einer wirklichen Verwandtschaft, eines genealogischen Systemes der Arten infolge ihres Ursprungs von einem gemeinschaftlichen Urstamm, — selbst den Ursachen der Entwicklung: der zufälligen d. h. mechanischen Veränderung der Individuen, ihrer Variabilität und der Vererbung ihres abgeänderten Charakters tritt Kant nahe; er läßt sich aber durch das Dogma der Unveränderlichkeit der Art abhalten, diese Gedanken weiter zu verfolgen. „Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Spezies anzutreffenden Form ebenso zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein mögen und das Prinzip der Teleologie: in einem organisierten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmäßig zu beurteilen, müßte dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden“.¹ — Wie dieses Prinzip auch ohne die Annahme einer nach Zwecken handelnden Ursache bestehen bleiben kann und sogar nach der Beseitigung der erwähnten Hypothese seine ganze Fruchtbarkeit erweist, hat erst Darwin gezeigt.

Die Selektionstheorie hat die von Kant begonnene Kritik der Teleologie in der organischen Naturwissenschaft prinzipiell zum Abschlusse gebracht. Sie eröffnet für das Verständnis der organischen Natur einen Weg, für welchen die Voraussetzung eines transzendenten Zweckprinzips entbehrlich wird. An die Stelle der teleologischen Beurteilung der organischen Erscheinungen ist mit ihr eine den Verstand mehr befriedigende Erklärung derselben aus allgemeinen, der Beobachtung zugänglichen Tatsachen getreten. Wie weit auch diese Erklärung noch davon entfernt ist, eine mechanische Begründung im genaueren Sinne des Wortes zu sein, an ihrem mechanischen Charakter im allgemeinen kann doch nicht gezweifelt werden. Sie ordnet die Zweckmäßigkeitsercheinungen den Gesichtspunkten einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Methode unter und verdrängt den „Fremdling in der Naturwissenschaft“, den Zweckbegriff, aus dem Gebiete der Erforschung der äußeren Vorgänge. Zwar ihrer Ausdrucksweise nach ist sie teleologisch; sie ist dies scheinbar sogar in einem höheren Grade als

¹ a. a. O. S. 314 ff.

irgendeine vor ihr versuchte Teleologie. Oder, wem wäre es nicht bekannt, mit welchem Eifer und Erfolge die moderne Biologie dem „Nutzen“ eines jeden, anscheinend noch so unwichtigen Charakters eines Lebewesens nachforscht, überzeugt, daß es, mit sehr wenigen Ausnahmen vielleicht, keinen Charakter in der Organisation desselben gibt, der nicht irgendeinen Nutzen im Kampfe ums Dasein entweder dem Individuum selbst, das diesen Charakter besitzt, gewährt, oder den Vorfahren des Individuums gewährt hat. Aber der Nutzen, der schöpferisch wirkt, braucht nicht als Nutzen empfunden und erstrebt zu werden. Er ist kein teleologischer, sondern ein mechanischer Nutzen. Es kommt, abgesehen von dem etwaigen, sicher beschränkten Einflusse eigentlicher Zwecktätigkeiten oder willkürlicher Handlungen auf die Organisation, nicht darauf an, daß der Nutzen als solcher erkannt und gewollt wird, sondern einzig und allein darauf, daß er ein wirklicher Nutzen ist. Das Prinzip der Erhaltung des Passendsten, jenes in der Natur über die aktive Anpassung bei weitem vorherrschende passive Angepaßtwerden, erklärt die in der Regel fortschreitende, in einigen wenigen Fällen aber rückschreitende Entwicklung der Organisation der Pflanzen, die weder empfinden noch wollen, ebenso wie die der Tiere. Gerade jene vorteilhaften Abänderungen, auf welche die Theorie das Hauptgewicht legt, sind dem Individuum gänzlich unbekannt und können daher von ihm auch nicht erstrebt werden. Es sind jene kleinen, bei ihrem ersten Auftreten unmerklichen Modifikationen, die dem Träger derselben einen, sei es auch noch so geringen Vorteil in der strengen und unausgesetzten Konkurrenz um die Existenzbedingungen verschaffen. Der Nutzen, von dem die Theorie handelt, ist einfach ein Erfolg, kein Zweck. Damit ist aber der Zweck als Erklärungsprinzip für die organische Natur beseitigt, und vielmehr umgekehrt die Erklärung des Zweckmäßigen aus objektiven Prinzipien angebahnt.

Es ist, wie ich glaube, weder eine billige noch die richtige Beurteilung einer Theorie, wenn man ihren Wert nach demjenigen bemißt, was sie noch nicht zu erklären vermochte, statt ihn darnach zu bestimmen, was sie tatsächlich erklärt hat. Gewiß sind die Tatsachen, welche die Selektionstheorie ihren Erklärungen zugrunde legt: Variabilität, Vererbung, Kampf ums Dasein, keine einfachen Prinzipien, sondern äußerst zusammengesetzte Vorgänge. Sie lassen

sich aber beobachten und in ihren Folgen nachweisen und werden sich ohne Zweifel in Zukunft auch zerlegen lassen, wofür in Hinsicht auf die Vererbung bereits der Anfang gemacht worden ist. Man vergißt ferner zu leicht, daß es die Aufgabe der Selektionstheorie ist, nicht den Ursprung des Lebens zu erklären, — sondern die Abstammung der Arten, deren Existenz das Leben voraussetzt. Und wenn man hinzufügt, daß es zur Zeit noch an einem Übergangsprinzip von den einzelligen Wesen zu den mehrzelligen Organismen fehlt, so hat man die Grenzen der gegenwärtigen biologischen Forschung angegeben, ohne daß man berechtigt wäre, aus ihnen Schranken für die künftigen Fortschritte dieser Forschung zu machen.

Wer sich also statt an Forderungen, die noch zu erfüllen sind, an das bereits Geleistete hält, begreift und teilt vollständig das Gefühl des Naturforschers, wenn dieser die Selektionstheorie wie eine befreiende Tat empfindet, die den Bann löste, welcher das Eindringen in die Gesetze der organischen Schöpfung zu verwehren schien. „Darwins Verdienst ist es, daß er mit großem Scharfsinne und aufmerksamer Beobachtung den ursächlichen Zusammenhang, dessen Wirkungen die Übereinstimmungen in dem Typus der verschiedenartigsten Organismen sind, oder doch sein könnten, aufgespürt und so die dichterische Ahnung (Goethe) zur Reife der klaren Begriffe entwickelt hat. Ich brauche nicht hervorzuheben, welche Umwälzung in der ganzen Auffassung der Lebenserscheinungen diese Erkenntnis hervorgerufen hat.“

5. *Naturwissenschaft und Teleologie*

Es ist weniger Sache der Erkenntniskritik, das in der Wissenschaft tatsächlich befolgte Verfahren zu beschreiben, als die Gründe dieses Verfahrens zu entwickeln. Jene Beschreibung nebst den aus ihr zu gewinnenden Regeln kann von der forschenden Wissenschaft selbst weit vollkommener gegeben werden, als es der kritischen möglich wäre. Wenn die Naturwissenschaft den Zweckbegriff als Erklärungsgrund äußerer Erscheinungen verwirft und, was sich von diesen als zweckmäßig darstellt, aus allgemeinen mechanischen Gesetzen der Natur zu begreifen sucht, so läßt sie sich dabei nicht allein von der Erwägung leiten, daß die mechanische Begründung die einzige ihr zugängliche Form der Erklärung

ist, sondern auch von der Wahrnehmung, daß sich der Zweckbegriff in ein transzendentes, völlig unfäßliches Prinzip verwandelt, wenn er auf die äußere Natur angewandt wird. Zweck und Mittel sind Begriffe, die von der Beziehung auf einen Willen nicht zu trennen sind, ohne jede verständliche Bedeutung zu verlieren. Sie sind aus der Form der Willenstätigkeit, aus der inneren Wahrnehmung von bewußter Absicht abstrahiert; wir können daher nicht von Bewußtsein und Absicht abstrahieren, und diese Begriffe dennoch in Gedanken zurückbehalten. Ein Erfolg ist nur dann ein Zweck, wenn er auf Grund früherer Erfahrungen von der Vorstellung antizipiert und vom Willen erstrebt wird. Die Aufgabe, die Dühring stellt, die Begriffe von Zweck und Mittel in abstrakter Reinheit d. i. ohne Beziehung auf bewußte Absicht zu denken, ist schlechthin unlösbar. Das bloße Bindewort: Damit, das man als Zeichen für die Zweckvorstellung in der geforderten abstrakten Reinheit halten könnte, drückt an sich nur das umgekehrte Kausalverhältnis aus, eine Zweckbeziehung aber erst dann, wenn es sich dabei um die Kausalität des Willens handelt. Zwischen der mechanischen Kausalität der äußeren Vorgänge und der teleologischen, in deren Bereich einzig und allein die willkürlichen Handlungen als solche fallen, ist nichts Drittes zu finden, — es sei denn das „Unbewußte“. Dühring sieht sich daher infolge seines Glaubens an Zweckbeziehungen auch in der empfindungslosen Natur gelegentlich veranlaßt, von dem „bewußtlosen Walten unwillkürlich einsichtiger Kräfte“ zu reden, was doch augenscheinlich nichts anderes ist als eine Umschreibung des Hartmann allein bekannten und diesem auch ausschließlich angehörigen „Unbewußten“. Statt von Zielen oder einer „Zielstrebigkeit“ der körperlichen Natur zu reden, wenn die Aufgabe vorliegt, zusammengesetzte Wirkungen von scheinbar vorgeschriebener Form zu erklären, hat man sich an den erfahrungsgemäßen Begriff der Richtungsbestimmtheit der in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu halten. Die Richtung ist mit der Bewegung selbst gegeben. Die Änderung der Richtung eines in Bewegung begriffenen Körpers aber erfolgt wie die Änderung seiner Geschwindigkeit unter dem Einfluß eines zweiten Körpers. Sie hängt nicht von einem unbewußten Streben des Körpers nach einem in der Zukunft liegenden Ziele ab, sondern von der Gegenwart und Nähe einer anderen körperlichen Masse.

Annehmen, daß eine künftige Gestaltung auf die gegenwärtige Anordnung der Dinge und die Richtung ihrer Bewegungen noch anders als durch Vorstellung und Wille einzuwirken vermag, heißt die Natur für ein hellsehendes Wesen halten. Das Zweckmäßige ist entweder gewollt, oder nach den allgemeinen Gesetzen der Materie entwickelt.

Die Naturwissenschaft könnte die Teleologie höchstens für eine Vorstellungsart gelten lassen, die sich auf den Ursprung der Dinge bezieht; da sie sich aber nicht mit den letzten Gründen der Dinge beschäftigt, sondern mit den relativen Anfängen und der Entwicklung der Erscheinungen, so überläßt sie es der Metaphysik, die Frage zu erörtern, ob das Dasein überhaupt zweckmäßig, die Welt als Ganzes genommen also teleologisch aufzufassen sei. Die philosophische Spekulation, die sich auf diese Frage einließe, würde sich bald überzeugen, daß der Begriff des Zweckes über die Grenzen der willkürlichen Handlungen und deren Folgen hinaus keine Anwendung mehr gestattet. Wie die Vorstellungen von Anfang und Ende in der Zeit auf das Weltganze nicht anwendbar sind, so sind auch die Begriffe von Zweck und Mittel von ihm nicht zu gebrauchen. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe. Zweck und Mittel sind relative Begriffe wie Anfang und Ende, ja der Zweck ist nichts anderes, als die praktische Vorstellung des Endes: das Endziel. Der Begriff des Ganzen der Dinge ist aber nicht relativ und kann daher auch nicht unter den Gesichtspunkt von Mittel und Zweck fallen. Der aus den Gefühlsdifferenzen und dem bewußten Streben eines animalen Wesens für das Bewußtsein dieses Wesens entspringende Begriff des Zweckes verträgt nicht eine totale Integration oder die Anwendung auf das Weltganze.

Wo wir keinen Grund haben, Leben und Bewußtsein anzunehmen, da fehlt es uns auch an jedem Grunde, Zwecke vorauszusetzen. Jedem lebenden und seiner selbst bewußten Wesen aber muß sein Dasein als der Endzweck des Daseins überhaupt erscheinen. Es muß leben und will leben, also stellt sich seinem Bewußtsein das eigene Leben notwendig als Zweck heraus, und da sein Wille nicht über seine Existenz hinausreicht, so erscheint ihm sein Leben überdies als der Endzweck des Daseins überhaupt. Die Quelle aller Zweckvorstellungen ist das bewußte Streben nach Selbsterhaltung und der Grund dieses Strebens die relative Selbst-

ständigkeit, die Individualität der animalen Wesen, wodurch das Bewußtsein eines jeden von ihnen zeitweilig zum Mittelpunkt des Daseins wird. Könnten wir uns auf den subjektiven Standpunkt versetzen, von dem aus irgendein anderes animales Wesen seine Existenz erfaßt, so müßten wir auch die Vorstellung desselben teilen, wonach sein Dasein, weil es Endzweck dieses Wesens ist, zugleich das Endziel des Daseins überhaupt zu sein scheint. Auch der Mensch ist von diesem subjektiven Gesetze nicht ausgenommen, auch ihm muß vom Standpunkte seines Selbstbewußtseins aus die eigene Existenz als der Endzweck der Existenz überhaupt erscheinen. Wohl vermag er sein individuelles Dasein höheren, von ihm anerkannten und erstrebten Zwecken, z. B. sittlichen und politischen, zum Opfer zu bringen; aber er vermag dies nur dadurch, daß er sein Streben nach Selbsterhaltung in diese Zwecke verlegt, wodurch dieselben mit seiner persönlichen Existenz eins geworden sind. Wäre Dasein und Vollkommenheit der menschlichen Gattung wirklich ein Zweck der Naturordnung selbst und nicht bloß, wie es sich von selbst versteht, der Endzweck des Menschen, müßten dann nicht jederzeit Menschen existiert haben und fortfahren zu existieren?

Weil somit jedes bewußte Wesen sich selbst zum Endzwecke macht und machen muß, so kann keines von ihnen ein wirklicher Endzweck sein; die Relativität aller Zwecksetzung liegt demnach am Tage. In der Natur ist jedes Mittel zugleich Zweck, ebendaher ist in ihr nichts Mittel oder Zweck.

Der Begriff des Zweckes ist dem der Kausalität untergeordnet, weil er der Begriff einer besonderen Art der Kausalität, nämlich der Kausalität des Willens ist. Wir sind daher nicht bloß befugt, sondern genötigt, nach dem Grunde des Zweckes zu fragen und sehen uns bei dieser Nachfrage auf die Naturbeschaffenheit des zwecksetzenden Wesens verwiesen. Aus der Natur eines Wesens geht mit Notwendigkeit hervor, welche bestimmten Zwecke es erstrebt und erstreben muß. Könnten wir den Ursachen dieser Naturbeschaffenheit weit genug nachforschen, so würden wir schließlich auf die Elemente und allgemeinen Gesetze des Wirklichen geführt werden, aus deren Kombination der Wille und die Zwecke jenes Wesens hervorgegangen sind. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge also ist der Grund für die besondere Art der Gesetzmäßigkeit in den willkürlichen Handlungen der animalen Wesen, die sich

dem Bewußtsein dieser Wesen als Zweckmäßigkeit darstellt. Ohne Gesetzmäßigkeit keine Zweckmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit schließt die Zweckmäßigkeit ein; sie ist mithin die allgemeine Form der Auffassung der Erscheinungen der Natur. Gewisse Dinge könnten nicht als Zwecke erstrebt, andere als Mittel gebraucht werden, wenn nicht der beabsichtigte Erfolg durch die Natur der Dinge selbst, also gesetzlich, oder wie wir dies subjektiv ausdrücken: mit Notwendigkeit herbeigeführt werden würde. Berechnung und Voraussicht, worauf das zweckmäßige Handeln beruht, haben die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge, die Unveränderlichkeit in den Grundeigenschaften der Dinge zur Voraussetzung. So führt das Gesetzmäßige mittels des Willens das Zweckmäßige herbei. Die teleologische Naturbetrachtung mündet in die rein kausale Naturerklärung, weil der Zweck aus der kausalen Ordnung der Natur entspringt.

Im Fortschritt des Naturerkennens ist die teleologische Auffassung der Dinge immer weiter zurückgedrängt worden, von der Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur für den Menschen zum Begriffe der inneren Zweckmäßigkeit der Organismen und endlich der Zweckmäßigkeit des Ursprungs der Dinge und der Form der Naturgesetzlichkeit im allgemeinen. Da der Mensch als handelndes Wesen die Dinge benützt, so entsteht in ihm der Glaube, daß die Dinge um des Nutzens willen, den sie ihm gewähren, auch geschaffen seien. Dieser naiven Teleologie hat im Altertume Sokrates einen populären Ausdruck gegeben, und es ist nicht zu leugnen, daß dieselbe auch abgesehen von ihrer praktischen Verständigkeit einen gesunden Kern verbirgt. Auch in diesem Falle wie in der Frage der Realität der Außenwelt zeigt sich die wissenschaftliche Erkenntnis dem ungeschulten Verstande, dessen Auffassung sie berichtigt, aber nicht verwirft, weit näher verwandt als dem verschulten. Die natürlichen Neigungen des Menschen, seine angeborenen Triebe und Willensrichtungen sind das Produkt seiner natürlichen Entwicklung, und weil sie sich durch Anpassung an die in der Außenwelt vorhandenen Lebensbedingungen ausgebildet und befestigt haben, so tragen sie auch im allgemeinen die Gewähr für ihre Befriedigung gleichsam a priori in sich. Wenn also die Außenwelt den natürlichen Zwecken des Menschen willfährig entgegenzukommen scheint, so ist diese Übereinstimmung nur eine

Folge davon, daß jene Zwecke oder richtiger die Bedürfnisse, die sich hinter denselben verbergen, selbst erst durch Anpassung an die als Mittel erscheinenden Existenzbedingungen in bestimmte Richtung gebracht worden sind. Die Entwicklung ist auch hier nicht um des erkannten und erstrebten Nutzens willen, sondern durch den Nutzen vor sich gegangen. Von dieser äußeren und relativen Zweckmäßigkeit unterscheidet sich die immanente des Aristoteles, dessen Anschauung auf lange Zeit hinaus die Wissenschaft der organischen Natur beherrschte und in den Lehren des Animismus und des Vitalismus der Neueren fortwirkte. Der Zweck wird von Aristoteles in die einzelnen Dinge selbst verlegt, und zwar soll es die Form der Dinge sein, welche zugleich als das Prinzip und als das Ziel ihrer Entwicklung aufzufassen sei. Die Materie ist empfänglich für die Form. Sie ist das Vermögen der Form und strebt nach derselben hin. Die Form aber wird als das schöpferische, sich selbst gestaltende Prinzip betrachtet, als wahre Endursache also, die am Beginn der Entwicklung eben dasselbe der Potenz nach ist, was sie durch den Abschluß derselben in Wirklichkeit erreicht. Sie ist sonach das Wesen *a priori*, das *τί ἦν εἶναι*, der einzelnen Dinge. Selbst die Teleologie Kants verrät noch eine gewisse Verwandtschaft mit dieser Auffassung des Aristoteles, sofern auch Kant von der Zweckmäßigkeit der inneren Form eines organischen Wesens ausgeht. Doch ist der Unterschied in den Lehren beider Philosophen erheblicher als diese Übereinstimmung. Er besteht hauptsächlich darin, daß Kant den Zweck nicht als das Erzeugungsprinzip der organischen Form ansieht, sondern nur für das subjektive Prinzip ihrer Beurteilung erklärt. Der Grund, weshalb Mechanismus und Zweckmäßigkeit nicht aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten sind, liegt nach seiner Lehre in der Beschränkung unseres Verstandes, nicht in der Natur der Dinge selbst. Besäßen wir das Vermögen einer „völligen Spontaneität der Anschauung, ein von der Sinnlichkeit verschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen“, so würden wir auch dasjenige, was uns nach Gesetzen des bloßen Mechanismus zufällig erscheint, in seiner Notwendigkeit begreifen. Ja noch mehr, wir können nicht einmal „in Abrede ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche auch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit solcher Pro-

dukte der Natur (wie es die organischen sind) antreffen könne“.¹ Damit aber der Leser keinen Augenblick glaube, daß der Verstand Darwins wirklich ein solcher „höherer“ Verstand gewesen sei, soll sogleich auf den Fehler der Kantischen Reflexion aufmerksam gemacht werden. Es ist unfraglich, daß wir das eigentliche Erzeugungsprinzip der Erscheinungen in keinem Falle kennen, weil wir nicht hinter die Empfindung zurückgehen können, mit der alle Erfahrung beginnt. Diese Grenze des Erkennens ist aber im Gebiete der organischen Erscheinungen keine andere als im Gebiete der unorganischen. Die Erforschung der Außenwelt stößt also überall auf eine und dieselbe Grenze, und der Mechanismus in der Natur ist uns genau soweit begreiflich und unbegreiflich, als es irgendein organisches Produkt derselben ist. Die unvergleichlich größere Kompliziertheit der organischen Erscheinungen berechtigt uns nicht, für dieselben ein besonderes Erkenntnisprinzip, oder da es uns an einem solchen nachweisbar gebricht, doch ein besonderes Beurteilungsprinzip einzuführen. Die organischen Erscheinungen fallen in die äußere Erfahrung und können daher nicht anders als nach den Gesetzen der äußeren Erfahrung überhaupt erkannt werden. Die Aufstellung eines besonderen Prinzipes für die organische Natur ist daher gleichbedeutend mit der Behauptung der Unbegreiflichkeit der organischen Natur.

6. Die Antinomie der teleologischen Urteilkraft

Das Zweckmäßige für den Verstand ist das Gesetzmäßige in den äußeren Erscheinungen, der Zusammenhang der Erscheinungen nach Grund und Folge unter dem Gesichtspunkte der mechanischen Kausalität. Das Ziel des Verstandes ist die Erkenntnis der

¹ Kritik der Urteilkraft, S. 297. — Kant bedient sich der Vorstellung eines „intuitiven Verstandes“, wie er ausdrücklich erklärt, nur zum Zwecke die Beschränkung unseres diskursiven ersichtlich zu machen, ganz so wie er die Vorstellung einer anderen, als der uns eigentümlichen Anschauungsart nur zu dem Ende gebraucht, die Abhängigkeit der Erscheinungen von der Form des Anschauens verständlich zu machen (a. a. O. S. 296). Er behauptet auch nicht, daß dieser „problematische“ Verstand bei irgendeinem Wesen in der Welt wirklich vorkomme oder vorkommen kann. Schelling aber erfreute sich des Besitzes dieses „höheren“ Verstandes, den er als das Organ und gleichsam den sechsten Sinn für die Naturphilosophie ausgab. Kein Wunder also, daß uns übrigen, die wir uns bescheiden, einen solchen Verstand nicht einmal verstehen zu können, die Offenbarungen Schellings so unverständlich erscheinen.

Dinge, nicht ihre Wertschätzung oder die Beurteilung ihrer Bedeutung für den Willen. Durch die Erfassung dieser Bedeutung wird die Erkenntnis der Objekte nicht vermehrt; es kommt nur ein neues Verhältnis derselben zum Subjekte hinzu, — das Verhältnis zu Gefühl und Wille. Die Einheitlichkeit des Erkennens würde aufgehoben sein, wenn gewisse Erscheinungen in der äußeren Natur, z. B. die organischen, von den allgemeinen Gesetzen der äußeren Erfahrung ausgenommen wären. Die teleologische Betrachtung könnte die Lücke, die dadurch entstünde, nicht ausfüllen. Sie geht aus einem ganz anderen Interesse des Geistes hervor, als Erkenntnis und Wissenschaft. Das als notwendig Erkannte ist in vielen Fällen zugleich zweckmäßig in seiner Beziehung auf den Willen; es ist aber gewiß nicht dasselbe, etwas als zweckmäßig anerkennen und das Zweckmäßige seiner Entstehung nach begreifen. Die praktische Beurteilung kann nicht an die Stelle der theoretischen Erkenntnis treten.

Wären also die organischen Erscheinungen, wie Kant lehrt, zweckmäßig für die Urteilskraft allein, so müßten sie gerade darum für den Verstand, dem diese Beurteilung für seine Erkenntnis nicht genügen kann, unzulänglich sein. Die Behauptung, daß zum Verständnis der organischen Formen ein im engeren Sinne des Wortes teleologisches Prinzip erforderlich sei, ist, wie schon oben erwähnt wurde, gleichbedeutend mit dem Zugeständnisse, daß es auf diesem Felde mit dem Begreifen ein Ende habe. Durch das Prinzip der allgemeinen Zweckmäßigkeit der Erscheinungen für den Verstand wird somit die Einführung eines besonderen Zweckmäßigkeitsprinzips der organischen Natur ausgeschlossen. Es ist dabei keineswegs, wie Kant glaubt, nur eine Einheit mehr oder weniger in Frage, so daß die Erscheinungen der Natur einen noch höheren Grad von intellektueller Zweckmäßigkeit besitzen würden, wenn sie überdies teleologisch verknüpft wären; diese teleologische Einheit müßte vielmehr ihren Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen unterbrechen und damit ihre Zweckmäßigkeit für den Verstand aufheben, oder doch beschränken. Im Grunde räumt dies auch Kant ein, wenn er eine Antinomie der reflektierenden Urteilskraft aufstellt, die auch in der Tat für seine Auffassung besteht. Diese Antinomie wird damit nicht gelöst, daß man weder den Mechanismus noch die Teleologie für die Erkenntnis der Wirkungs-

art der Dinge selbst betrachtet. Im Gegenteile, gerade wenn man sich streng innerhalb der Grenzen der kritischen Auffassung der Natur hält, also im Mechanismus nur die Erkenntnisform der Natur durch den Verstand erblickt, tritt der Widerspruch auf das stärkste hervor. Daß übrigens auch Kant bei seinem Prinzip der zweckmäßigen Einheit der Dinge zunächst an den Kausalzusammenhang der Dinge denkt, geht aus seiner eigenen Darstellung dieses Prinzips mit Sicherheit hervor. Die Verstandesbegriffe sind konstitutiv nur in Hinsicht auf das Formale einer Erfahrung überhaupt, weil der Verstand nach Maßgabe dieser Begriffe die Form der Erfahrung erzeugt; sie sind regulativ, wenn sie auch auf die besonderen Verhältnisse der Erscheinungen angewandt werden. Um aber das Besondere in der Erfahrung als den Verstandesbegriffen unterworfen ansehen zu können, sollen wir dasselbe nach einer solchen Einheit betrachten, als ob ein Verstand es gegeben hätte.¹ In diesem Sinne ist nach Kant die Idee einer höchsten Intelligenz als Ursache der Natur das Schema für den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erforschung der Natur. Dieser Ursache aber, die wir nicht kennen, sondern nur als Grund der systematischen Einheit der Natur voraussetzen, dürfen wir „nur solche Eigenschaften geben, die den Verstandesbegriffen in ihrem empirischen Gebrauche analog sind“.² Und um keinen Zweifel an seiner Meinung aufkommen zu lassen, erklärt Kant, daß wir ohne berechtigt zu sein, die Existenz eines Wesens über der Natur von den gedachten Eigenschaften zu behaupten, nur die Idee desselben unserer Nachforschung zugrunde legen, „um nach der Analogie einer Kausalbestimmung die Erscheinungen systematisch untereinander verknüpft anzusehen“.³ Wir müssen, heißt es an einer früheren Stelle, die systematische Einheit der Natur in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz ganz allgemein machen. „Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen ist, und haben ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht im voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach all-

¹ Kr. d. Urteilskraft, S. 18.

² a. a. O., S. 525.

³ a. a. O. S. 541.

gemeinen Gesetzen verfolgen dürfen.“¹ Die Verknüpfung, um die es sich hier handelt, ist also nicht die teleologische im engeren Sinne, sondern die kausale, die physisch-mechanische, und ebendaher die für den Verstand zweckmäßige Verknüpfung.

Eine Kritik dieser eigentümlichen Verwertung der Idee einer höchsten Intelligenz für die systematische Naturerkenntnis erscheint beinahe überflüssig. Um das Systematische in der Verfassung der Dinge und die durchgängige bis auf das einzelne sich erstreckende Gesetzlichkeit der Vorgänge, die wir unsere Erfahrungen ergänzend voraussetzen, gleichsam gegenständlich zu machen, genügt die Annahme eines Verstandes als Urhebers der Dinge nicht; wir müssen, wie es auch Kant nicht entgeht, die weitere Annahme hinzufügen, daß dieser Verstand auf eine uns begreifliche Weise wirke, fügen wir aber diese Annahme hinzu, so wird jene erstere Voraussetzung entbehrlich, und der Gedanke, den wir mit derselben symbolisch ausdrücken wollen, ist einfach das Postulat der Begreiflichkeit der Erscheinungen, anders ausgedrückt: unser Wille, zu erkennen.

Um die Erscheinungen begreiflich zu finden, müssen wir sie zuvor begreiflich machen, indem wir sie nach den Gesichtspunkten des logischen Denkens ordnen und auf das Beständige und Gleichartige in ihnen zurückführen. Sofern also ist der Verstand als der Urheber der Begreiflichkeit der Erscheinungen zu betrachten. Da wir uns aber bei dieser Zerlegung von der Natur der Dinge leiten lassen, so ist doch der letzte Grund der Begreiflichkeit der Natur in den gegebenen Verhältnissen der Erscheinungen zu suchen, in demjenigen, worin diese Verhältnisse mit der formalen Tätigkeit des Denkens zusammentreffen. Der Verstand ist nicht seiner Entstehung nach a priori, er geht nicht den Dingen an sich selbst voran; er ist die Bedingung der Erkenntnis der Dinge und a priori nur in Hinsicht auf sein Produkt: die allgemeine Form der Erfahrung. Die Beständigkeit in den Eigenschaften der erscheinenden Dinge, die Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Zustände unter gleichen Umständen, kurz, die empirische Gesetzlichkeit der Objekte, ist nicht die Folge, sondern der Grund davon, daß wir Verstand haben. Von einem Verstande, der die Bewußtseinsorgane der animalen Wesen schafft, können wir uns keinen Begriff bilden, es liegt vielmehr gleichsam vor Augen, daß diese Organe

¹ a. a. O., S. 535.

nach allgemeinen Gesetzen der Natur entwickelt werden; wohl aber läßt es sich im allgemeinen begreifen, daß das Gehirn eines animalen Wesens unter der Einwirkung der äußeren Erscheinungen in seinen Funktionen verständig gemacht werden muß. Der Unterschied der Erscheinungen bildet das Unterscheidungsvermögen, das Gleichartige in ihnen das Vermögen des Vergleichens und Verbindens aus, und obschon erst die dem erkennenden Bewußtsein wesentliche Einheit Unterscheiden wie Verbinden ermöglicht, so sehen wir doch selbst diese Einheitsfunktion an eine organische Individualität geknüpft und an den Lebensprozeß derselben gebunden.

7. Das Prinzip der Entwicklung der moralischen Welt.

Die teleologische Kausalität

Die Ursachen des mechanischen Zusammenhanges der Dinge sind ihrer Beschaffenheit nach unbekannt, nur die Form desselben ist begreiflich. Der Zusammenhang von Zweck und Mittel dagegen erscheint uns vollkommen verständlich und er ist dies auch wirklich, sofern er durch unseren Willen hervorgebracht wird. Dabei bleibt aber sowohl die Entstehung des Willens vorausgesetzt, als die Natur der Dinge, die er als Mittel gebraucht. Über den Endzweck, den sich jedes animale Wesen, den Menschen nicht ausgenommen, setzt und setzen muß, ist vernünftigerweise ein Zweifel nicht möglich. Ein jedes erstrebt nach seiner Art einen dauernd befriedigenden Zustand seines Bewußtseins. Wille und Streben nach Glückseligkeit, oder um es weniger überschwänglich auszudrücken: Streben nach Befriedigung des Bewußtseins ist, wie schon Feuerbach sagt, ein und dasselbe. Nur liegt die Befriedigung unseres Bewußtseins nicht so sehr in dem Genuß, den wir empfangen, als in dem Genuß, den wir uns durch die Betätigung unserer Kräfte für uns und andere bereiten. Der Satz, daß die größtmögliche Befriedigung unseres Bewußtseins das Endziel unseres Wollens und Handelns bildet, ist das Axiom der praktischen Philosophie und so evident wie irgendein Axiom der Geometrie. Alle Bemühungen, diesen Satz zu bestreiten, laufen am Ende darauf hinaus, dieses Endziel des Handelns unserem Gesichtskreise zu entrücken, um es dafür in einer anderen Welt wieder aufzurichten. Man kann das erwähnte Axiom als das Prin-

zip der Entwicklung in der moralischen Welt bezeichnen, da in der Tat alle Steigerung des geistigen Lebens von der Wirksamkeit dieses Prinzips ausgeht. Die Kenntnis der Mittel aber, die zur Erreichung des praktischen Endzieles geeignet sind, ist nur durch ein psychologisches Studium der menschlichen Natur und Geschichte in Verbindung mit der Erforschung der äußeren Lebensbedingungen des Menschen zu gewinnen und daher schwer zu erlangen. — Sokrates hat sein Leben verbracht im Nachdenken über die rechte und richtige Form des Handelns in jedem einzelnen bestimmten Falle.

Die teleologische Kausalität ist uns ihrer Beschaffenheit nach verständlich, weil der Zusammenhang von Zweck und Mittel in die innere Erfahrung, in unser Selbstbewußtsein fällt, ja einen wesentlichen Teil desselben bildet, da wir niemals deutlicher unser selbst bewußt werden, als indem wir handeln. Die mechanische Kausalität ist uns ihrer Form nach bekannt. Sie gehört zu unserem Bewußtsein anderer Dinge, deren Beschaffenheit wir nur in derjenigen unserer Empfindungen erfahren. Dieser Gegensatz wird, wie man sieht, hauptsächlich durch die Verschiedenheit des Standpunktes unserer Betrachtung bewirkt. Doch darf daraus nicht gefolgert werden, daß die teleologische Kausalität die Einsicht in die Beschaffenheit des Kausalzusammenhanges überhaupt erschließe. Diese metaphysische Hypothese wird schon durch die Entstehung der Kausalität des Willens widerlegt. Die willkürliche Handlung, die nur dem Selbstbewußtsein ursprünglich zu sein scheint, folgt in der Entwicklung des Individuums der reflektorischen und automatischen Bewegung nach. Sie wird durch die Vorstellung vermittelt und hat daher frühere Wahrnehmungen, aus denen die Vorstellung abstammt, zu ihrer Voraussetzung.

Nur scheinbar wirkt in der Zweckbeziehung und durch dieselbe die Zukunft auf die Gegenwart ein. Was noch nicht wirklich ist, kann auch nicht wirken. Eine zeitliche Wirkung in die Ferne, die Wirkung der Zukunft auf die Gegenwart, ist denkbar, während eine räumliche nur unbegreiflich wäre. Die Ursache des Strebens und Wollens ist nicht der künftige, sondern der vergangene Erfolg. Das Wollen geht von dem gegenwärtigen Gefühle eines Bedürfnisses aus, das auf Grund früher gemachter Erfahrungen die Vorstellung des Erfolges, also der Befriedigung des Bedürfnisses und

der Mittel zu derselben in der Erinnerung wachruft. Handlungen, welche durch das aktive Gefühl eines Bedürfnisses, durch das Streben nach der Beseitigung einer Unlust veranlaßt werden, ohne daß wir ihren Erfolg aus Erfahrung kennen, oder durch die Kombination vergangener Erfahrungen erschließen, wie beispielsweise die ersten Äußerungen des Sexualtriebes, sofern keine willkürlichen, also auch keine zweckmäßigen Handlungen. Den zweckmäßigen Handlungen der animalen Wesen gehen zwecklose voran, von welchen sich diejenigen dem Bewußtsein am tiefsten einprägen, die absichtslos zu dem tatsächlich zweckmäßigen d. i. nützlichen Erfolg geführt haben. Unter den möglichen Bewegungen findet eine Auslese statt, welche die nützlichen befestigt. Mit dem Gefühle eines Bedürfnisses verbinden, oder wie man sagt: assoziieren sich immer mehr die Vorstellungen derjenigen Bewegungen, die zur Befriedigung des Bedürfnisses geeignet sind. Mit diesen Vorstellungen verbindet sich wieder die Erinnerung an die stattgefundene Befriedigung. Sooft aber das Gefühl des Bedürfnisses von neuem erwacht, bringt es auch die Vorstellungen gewisser Handlungen und deren befriedigender Folgen mit sich, und da die Vorstellung einer Bewegung eine Ursache, ein Reiz der Auslösung der Bewegung ist, so bedarf es nur noch der Verstärkung des Gefühles durch eine längere oder kürzere Nichtbefriedigung des Bedürfnisses und damit der Verstärkung des Reizes zur Bewegung, um die Auslösung der letzteren zu bewirken. Jeder neue Erfolg macht die bereits geschlossene Verbindung von Gefühl und bestimmter Bewegung strenger, bis der Übergang von der Vorstellung der Bewegung zur Auslösung derselben mit der Sicherheit einer erworbenen Anpassung erfolgt. Hatte das Gefühl ursprünglich mehr oder weniger ungeordnete Bewegungen zur Folge, von denen nur bestimmte einzelne das Bewußtsein von der Unruhe und Pein des Bedürfnisses befreien, so wird es im Fortgang der Erfahrung immer mehr geordnete und durch ihren Erfolg zweckmäßige ins Spiel setzen müssen. Die Auslösung einer bestimmten Bewegung wird zum Gegenstande eines eben dadurch bestimmt gerichteten Strebens, das sich zwischen Gefühl und Bewegung einschaltet, und infolge der zunehmenden Herrschaft der Erinnerungsbilder über die Gefühle und Wahrnehmungen immer deutlicher den Charakter eines absichtlichen Strebens, eines Willensaktes annimmt. — Meynert

bestreitet, und wie ich glaube vom Standpunkte des Physiologen aus mit Recht, daß eine Klasse von Bewegungen existiert, die man zwischen die Reflexe und die bewußten Willensakte als Triebe setzen könnte.¹ Der Psychologe aber kann den Begriff des Triebes nicht aufgeben. Was sich der inneren Erfahrung als Trieb kundgibt, ist nicht eine Bewegung, noch das Streben nach einer bestimmten Bewegung, die im Triebe gleichsam vorgezeichnet wäre, sondern das Gefühl des Bedürfnisses selbst. Psychologisch betrachtet fällt der sogenannte Nahrungstrieb einfach mit dem Hungergeföhle, der sogenannte Geschlechtstrieb mit den Geföhlen, die sich mit der geschlechtlichen Reife einstellen, zusammen. Der Trieb ist mit einem Worte nichts von dem aktiven Geföhle verschiedenes. Im Hungergeföhle eines neugeborenen Kindes ist allerdings absolut nichts gelegen, was das Kind mit den Mitteln der Abhilfe des peinlichen Bedürfnisses bekannt machen könnte. Das Triebartige des Geföhles aber äußert sich in der allgemeinen Bewegungsunruhe, die sich infolge desselben einstellt und mit seiner Andauer steigert. Beim neugeborenen Menschen treffen wir nur eine geringe Anzahl instinktiver Bewegungen an, d. i. zusammengeordneter, von einem Empfindungsgeföhle ausgelöster Reflexe; um so zahlreicher aber finden wir derartige Bewegungen bei den Tieren. An der Existenz triebartiger, bestimmt gerichteter Bewegungen, die durch ein Gefühl angeregt werden, ist daher nicht zu zweifeln. Wohl aber lassen sich die Instinkte, soweit sie nicht durch Selektion entwickelt worden sind, aus ursprünglich willkürlichen Handlungen der Vorfahren des heute lebenden Tieres ableiten, vorausgesetzt, daß wir überhaupt die Vererbung erworbener Eigenschaften zulassen dürfen, und Meynert wäre also doch im Rechte, wenn er die Ursprünglichkeit einer dritten Ordnung von animalen Bewegungen zwischen Reflexen und Willensakten in Abrede stellt.

Ein Tier weiß nichts von der Zukunft, es kann daher auch nicht durch die Vorstellung eines zukünftigen Erfolges als solchen zum Handeln bestimmt werden; es wird dazu entweder durch das Gefühl einer gegenwärtigen Unlust getrieben oder durch das Erinnerungsbild an vergangene Lust, das durch eine gegenwärtige Wahrnehmung hervorgerufen wird. Der Mensch weiß von der Zukunft und kann nach ihr streben; aber auch seine Vorstellungen

¹ Th. Meynert, Psychiatrie. 1. Hälfte. Wien 1884: S. 157.

eines künftigen Erfolges müssen sich auf vergangene Erfahrungen stützen und auch bei ihm ist der Bestimmungsgrund des Handelns ein gegenwärtiges Gefühl. Die Voraussicht ist die auf die Zukunft übertragene Erinnerung. Verbindet sich mit der Erwartung, das was einst gegenwärtig war, wieder gegenwärtig zu finden, der Wille das Erwartete gegenwärtig zu machen, so wird dasselbe zum Zwecke eines darnach zielenden Handelns. Das Schema der teleologischen Kausalität ist überall das gleiche: an das Gefühl eines Bedürfnisses schließt sich die Vorstellung einer Handlung an, die zur Befriedigung des Bedürfnisses führt und diese Vorstellung stammt aus der vergangenen Erfahrung.

Daß der menschliche Geist in gewissem Sinne auch die Erfahrung selbst zu antizipieren vermag, soll damit nicht in Zweifel gezogen werden. Jede wissenschaftliche Entdeckung, die Anlaß zu neuen Erfahrungen gibt, aber auch jede schöpferische Tat des Willens, die ein neues Vorbild des Handelns aufstellt, liefert dafür den Beweis. Wem wäre nicht bekannt, daß wissenschaftliche Ideen zunächst in Gestalt von Hypothesen auftreten, die erst nachträglich in der Erfahrung ihre Bestätigung finden. Werden aber diese Fälle des Vorauswissens dessen, was sich später als wahr und wirklich herausstellt, genauer untersucht, so lassen sich die Elemente eines derartigen Wissens a priori doch immer in der bisherigen Erfahrung nachweisen. Diese Elemente gehen nur im Geiste des wissenschaftlichen Entdeckers eine neue fruchtbare Verbindung ein und so unwillkürlich erfolgt ihre Kombination, daß das Ergebnis derselben als glücklicher Einfall, als Divination bezeichnet zu werden pflegt. Wohl ist der nähere Hergang bei der Schöpfung wissenschaftlicher und praktischer Ideen in Dunkel gehüllt; der Grund aber für die Möglichkeit dieser Schöpfung ist uns wenigstens im allgemeinen nicht unbekannt. Wir wissen, daß die Sonderung der intellektuellen Funktionen von den emotionalen im Geiste des Menschen am weitesten gediehen ist, wodurch das Vorstellungsleben des Menschen eine gewisse Selbständigkeit, um nicht zu sagen: Automatie gewinnen mußte. Unser Gehirn wird beständig von Bildern der vergangenen Erfahrungen durchzogen, die mit den gegenwärtigen Eindrücken durch zerebrale Prozesse in Verbindung treten, deren Resultate allein ins Bewußtsein fallen. Daher steht ein solches Resultat der unbewußten Zerebration wie eine

Eingebung vor unserem Geiste, von der wir nicht wissen, von wannen sie kommt. Es gibt demnach keine andere Voraussicht in die Zukunft als die, welche mittelbar oder unmittelbar aus Erfahrungen der Vergangenheit herrührt. Die Vergangenheit beherrscht durch Verstand und Wille die Zukunft. Der Zweck ist kein Geheimnis, was er sein müßte, wenn durch ihn wirklich die Zukunft als solche Einfluß auf die Gegenwart gewinnen könnte. Er ist keine „vis a tergo“, nicht eine Ursache, die zugleich Wirkung ihrer selbst wäre.

8. Der Mensch als zwecksetzendes Wesen. Die Rückwirkung der psychischen Funktion auf die physische Organisation und ihre Voraussetzung

Mit der ersten willkürlichen Handlung eines animalen Wesens ist auch der Zweck ins Dasein getreten und er hat in gleichem Schritt mit der Entwicklung des Bewußtseins seine Wirksamkeit immer weiter ausgedehnt. Der Mensch vor allem ist das zwecksetzende Wesen in der Natur. Er allein hat sich im Verlaufe seiner geistigen Geschichte zur Idee des Fortschrittes erhoben, die Steigerung und Vervollkommnung seiner Fähigkeiten, die Förderung seines persönlichen und des gemeinschaftlichen Lebens als Pflicht erfaßt. Mit den inneren Kräften seines Denkens und Wollens wirkt er auf die Außenwelt zurück; er zwingt die Dinge nach deren eigenen Gesetzen, die er ihnen ablauscht, Wege einzuschlagen, welche sein Verstand ihnen vorzeichnet. So richten sich die Bewegungen der äußeren Dinge innerhalb des Umkreises seines Handelns nach der kleinen Bewegung in seinem Gehirn. Der Mensch ist nicht bloß ein Produkt des Naturprozesses, sondern zugleich ein selbsttätiger Teil der Natur. Im Denken und Handeln stellt er sich der äußeren Natur gegenüber; er unterscheidet sich von den Dingen, die er seinen Zwecken unterwirft. Gerade weil sein Handeln selbst zur allgemeinen Naturordnung gehört, wird die Zukunft der Dinge durch sein Handeln mit bestimmt. Der Mensch nimmt dadurch keine Ausnahmestellung ein; er hat nur eine bevorzugte Stellung erlangt, die er aber mit der Kraft seines Geistes, der Anstrengung seines Willens behaupten muß, um sie nicht zu verlieren. Wenn er ein selbsttätiger Teil der Natur ist, eine Ur-

sache und nicht bloß eine Wirkung, so ist auch jedes andere Ding, jedes Element eines Dinges ein selbständiger Teil der Realität, ausgestattet mit der Fähigkeit, Wirkungen hervorzubringen. Dies ist der praktische Charakter der „Ichheit“, wie Fichte die Spontaneität in den Dingen bezeichnet und den er mit der Einseitigkeit des Metaphysikers in das Wollen und Denken des Menschen allein verlegt, als hätte der Mensch ein Privilegium zu sein und zu wirken vor den übrigen Dingen voraus. Man lasse sich nicht durch den Mechanismus der äußeren Vorgänge verleiten, dieses Moment der Selbsttätigkeit in den Dingen zu leugnen. Die Wirkungen in der Natur erfolgen nicht durch den Mechanismus, sie erfolgen dem äußeren Mechanismus gemäß. An absolute Spontaneität ist dabei freilich nicht zu denken; alle Wirkung ist Wechselwirkung. Es könnte aber nichts Aprioristisches in unserem Geiste geben, keine Initiative des Denkens und nicht einmal den Schein einer Selbsttätigkeit des Subjektes, wenn es nichts Ursprüngliches und Wirkendes in den Dingen selbst gäbe.

Zweckmäßige Handlungen eines animalen Wesens müssen mindestens auf dessen individuelle Organisation zurückwirken. Der Zweck drückt also nicht bloß die Beschaffenheit der willkürlichen Handlungen für das Bewußtsein des handelnden Wesens aus, er hat nicht nur subjektive Realität; weil die Willensakte zugleich physiologische Vorgänge sind, gewinnt er auch objektive Bedeutung.

Zwischen der Funktion und ihrem Organe findet eine Wechselwirkung statt, welche von Roux, der diesem Verhältnisse am sorgfältigsten nachgeforscht hat, als funktionelle Anpassung bezeichnet wird.¹ „Mit der öfteren Funktionierung erlangt die Funktion unter Vermittlung der funktionellen Anpassung mehr und mehr Herrschaft über das fungierende Substrat.“ Die Funktion ist für das Organ ein nutritiver und ein formativer Reiz; sie übt auf jedes einzelne kleinste Teilchen desselben eine die Assimilation anregende Wirkung aus und stellt in einem der Häufigkeit ihrer Wiederholung entsprechendem Maße die den funktionellen Verhältnissen angemessenste Größe, Gestalt und Struktur des Organes

¹ W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*. Leipzig 1881. (Engelmann) und: *Beiträge zur Entwicklungsmechanik des Embryo*. S.-A. aus der Zeitschrift für Biologie. München 1885. S. 77 ff. — Vgl. auch Du Bois-Reymond, *Über die Übung*. Berlin 1881.

her, bis dieses der Form der Funktion so vollkommen angepaßt wird, daß es nur noch die funktionelle Gestalt besitzt. Erst der funktionelle Reiz führt durch die Funktion die Vollendung in den feinsten Molekularverhältnissen des Organes herbei. So ordnen sich infolge des nutritiven und formativen Reizes der Funktion die Knochenbälkchen der schwammigen Substanz nach einem Kurvensystem, das genau den Druck- und Zuglinien der graphischen Statik entspricht. Wir schließen daraus, daß auch die Verbindung der Ganglienzellen zu festen und zweckmäßigen Zusammenordnungen unter dem gestaltenden Einflusse der wiederholt in demselben Sinne erfolgenden zweckmäßigen Handlungen hergestellt wird, ein Vorgang, den wir als Übung der Zentralorgane bezeichnen. Nehmen wir nun überdies Vererbung solcher Modifikationen der Zentralorgane an, die beständig und im Verlaufe vieler Generationen in der nämlichen Richtung erfolgten, so würde der Zweck selbst physiogenetische Bedeutung gewinnen müssen. In den angeborenen zusammengeordneten Reflexen könnten wir nach dieser Auffassung (zum Teile wenigstens) die in die Organisation eingegangenen Resultate ursprünglich willkürlicher Zusammenordnungen erblicken, und vielleicht liegt in dem angeborenen Innervationsmechanismus der Augenmuskeln wirklich ein derartiges Beispiel von Vererbung vor. Doch ist die Frage der Vererbung erworbener Eigenschaften neuerdings in Fluß und Streit geraten und es kann kaum geleugnet werden, daß auch die Selektion, obgleich nur auf sehr weiten Umwegen, zu demselben Ziele zu führen vermag wie die Vererbung.¹ Wie immer es sich damit auch verhalten mag, der rückwirkende korrelative Einfluß der zweckmäßigen Hand-

¹ Außer Weismanns früher angeführten Vortrag: Über die Vererbung (Jena 1883) vgl. man: Ziegler, Können erworbene pathologische Eigenschaften vererbt werden usw. S.-A. Jena 1886. — Darf ich mir als Nichtfachmann zu dieser Streitfrage eine Bemerkung gestatten, so möchte ich darauf hinweisen, daß aus der Nichtvererbung erworbener Eigenschaften des einen Gewebes noch nicht auf die Nichtvererbung solcher Eigenschaften eines anderen Gewebes zu schließen ist. Das Nervengewebe scheint nicht nur am meisten der Umbildung durch die Funktion zugänglich zu sein, seine Modifikationen scheinen auch am meisten zur Vererbung zu neigen. Wenn sich also gewisse, beständig in derselben Richtung wiederholte Defekte des Epithelgewebes nicht vererben, so scheint mir darin noch kein Beweis gegen die Vererbung erworbener geistiger Eigenschaften zu liegen. — Über den Unterschied der vegetativen Gewebe, zu denen das Epithelgewebe zählt, von den animalen vgl. Gegenbaur, Grundriß der vergleichenden Anatomie. Leipzig 1874, (Engelmann), S. 19.

lungen auf die individuelle Organisation wird durch die Tatsache der funktionellen Anpassung außer Zweifel gesetzt.

Dieser Einfluß einer psychischen Funktion auf die physische Organisation läßt sich freilich nur dann unserem Verständnisse näherbringen, wenn wir von der Annahme der Einheit und Identität des Substrates der physischen und der psychischen Vorgänge ausgehen. Ist das Substrat der beiderseitigen Erscheinungen ein und dasselbe, so können und müssen sogar zweckmäßige Handlungen auf die körperliche Organisation einwirken; weil zweckmäßige Handlungen auf die Organisation des Körpers zurückwirken, so muß das Substrat der körperlichen und der geistigen Natur ein und dasselbe sein. Um uns aber diese Einwirkung zu erklären, halten wir uns ausschließlich an die physiologische Seite des Willensaktes. Besäßen wir also die vollständige Kenntnis des Mechanismus der äußeren Natur, so könnten wir vollständig von Zweck und Wille abstrahieren. Der Satz, daß es für die Erklärung der äußeren Naturvorgänge nur ein einziges Prinzip gibt, das Prinzip der mechanischen Kausalität, bleibt demnach bestehen.

Der Zweck ist objektiv real, weil die zweckmäßige Handlung ein Vorgang ist, der vermöge der Einheit des Substrates der materiellen und der geistigen Erscheinungen in den Kontext unserer äußeren Erfahrung eingeht. Die willkürliche Handlung ist der subjektive Ausdruck ebenderselben Tätigkeit, die sich objektiv als Spontaneität des Großhirns darstellt. Tiere, die des Großhirnes beraubt sind, bewegen sich noch, aber sie handeln nicht, keine der Bewegungen der auf diese Weise operierten Tiere beweist, daß sie noch das besitzen, was wir bewußte Überlegung nennen, äußert sich Goltz. — Der Zweck ist kein Erklärungsprinzip irgendeines Vorganges in der äußeren Natur, sollte dieser Vorgang auch eine zweckmäßige Handlung: der Willensakt eines animalen Wesens sein.

9. Der Zweck im Praktischen. Dualismus der Natur- und Geschichtswissenschaften

Auf dem Gebiete der praktischen Vernunft und auf diesem Gebiete allein hat der Zweck seine rechte Stelle. Hier ist er nicht länger nur ein Beurteilungsprinzip der Form eines Gegenstandes, er ist das Prinzip der Erzeugung der Gegenstände selbst; denn

die Objekte, die hierbei in Betracht kommen, sind die willkürlichen Handlungen als solche. Und wie die willkürliche Handlung aus Zweckbewußtsein und Motiv entspringt, so wird sie auch aus Zweck und Motiv erklärt. Ihre Erklärung wiederholt nur den Gang ihrer Hervorbringung, sie deckt sich vollständig mit demselben. Wer den Zweck auch auf diesem Gebiete für eingebildet ausgeben wollte, müßte auch seinen eigenen Willen für Einbildung erklären. Weil es für Gefühl und Wille Unterschiede des Wertes der Erscheinungen gibt, gibt es auch Zwecke des willkürlichen Handelns. Es war ein Irrtum Spinozas, die Notwendigkeit für schlechthin real, den Zweckbegriff dagegen für einen bloßen Modus des Denkens zu halten. Viel eher ließe sich umgekehrt sagen, daß die Notwendigkeit nur eine Vorstellungsart in unserem Geiste sei. Das Verfahren des metaphysischen Ethikers ist nicht allein willkürlich, sondern selbst inkonsequent. Der Grund, den Spinoza für seine Behauptung, daß der Zweck rein imaginiert sei, anzuführen weiß, gilt mit einer entsprechenden Veränderung auch von der Notwendigkeit. So wahr es nämlich ist, daß der Zweck nicht vom Begehren des Menschen zu trennen ist, so wahr ist es auch, daß die Notwendigkeit vom Denken des Menschen nicht getrennt werden kann. Sie hat keine Stelle außerhalb des begründenden Gedankens. Was Spinoza über die Begriffe: gut und böse äußert, daß sie nichts Positives in den Dingen selbst bedeuten, daß sie aus der Vergleichung der Dinge unter sich und in Beziehung auf das Wollen des Menschen entstehen, muß auch auf den Begriff der Notwendigkeit angewandt werden. Auch die Notwendigkeit ist nichts Positives in den Dingen selbst, auch ihr Begriff geht aus der Vergleichung der Dinge unter sich und in Beziehung auf das Denken des Menschen hervor. Alle Notwendigkeit ist relativ zu einem Grunde und der Grund relativ zum Verstande, der etwas im Zusammenhange des Denkens als Grund gebraucht. Der Verstand ist Urheber der Notwendigkeit, wie der Wille der Urheber der Zweckmäßigkeit ist. Grund und Folge, die den Begriff einer notwendigen Verknüpfung bilden, sind Kategorien des Verstandes, wie Zweck und Mittel Kategorien des Willens sind. Nicht darin also sind Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit unterschieden, daß der eine Begriff objektiv, der zweite dagegen subjektiv wäre. Beide Begriffe sind vielmehr ihrem Ursprunge nach gleich subjektiv; während aber die Notwendigkeit

an dem Beständigen und Gleichförmigen der Gegenstände der Erfahrung, folglich mittelbar, objektive Bedeutung gewinnt, wird das Zweckmäßige durch den Willen unmittelbar real gemacht. — Die Natur, sagt Spinoza, handelt nicht um eines Zweckes willen. Folgt aber daraus, daß auch ein seiner selbst bewußtes Wesen, daß der Mensch nicht um eines Zweckes willen handelt oder handeln soll? Und gehört nicht auch der Mensch zur Natur?

Die Notwendigkeit ist das Prinzip der theoretischen Auffassung, die Zweckmäßigkeit das der praktischen Beurteilung und Gestaltung der Dinge. Frage ich: was ist und geschieht, so verlange ich Tatsachen und Gründe zu erfahren, frage ich dagegen: was geschehen soll, so erwarte ich die Angabe von Zwecken, die ich mir als von einem vernünftigen Willen erstrebt vorstellen kann. Die theoretische und die praktische Auffassung der Natur können sich niemals widersprechen, weil schon die Fragestellung, von der sie ausgehen, verschieden ist.

In der geistigen Geschichte der Menschheit ist der Zweck unmittelbar real. Die Geschichte wird von Ideen beherrscht, d. i. von Gefühlsrichtungen und Glaubensformen, wobei unter: Glaube nicht der religiöse Glaube allein, sondern auch der politische, der soziale, der ethische zu verstehen ist. Diese den Gang der historischen Ereignisse bestimmenden Ideen muß man kennen, will man die Ereignisse selbst verstehen. Es ist nicht richtig, daß der Verstand nur durch den Nachweis der mechanischen Kausalität befriedigt wird. In dieser Behauptung tritt nur die Einseitigkeit einer nach außen gerichteten Forschung zutage, mit ihrem Bestreben, sich an die Stelle der Erkenntnis überhaupt zu setzen. Die Erkenntnis der Zwecke und Beweggründe des menschlichen Handelns befriedigt das Erklärungsbedürfnis unseres Geistes nicht minder als die Verfolgung des Leitfadens der mechanischen Kausalität. Auch in ihrer Vollendung gedacht, also im Besitze der Kenntnis sämtlicher Bewegungsvorgänge in der Natur, könnte die Naturwissenschaft nicht an die Stelle der Wissenschaft der geistigen Hervorbringungen des Menschen treten.

Diese Entgegensetzung der Wissenschaften der Natur und des Geistes bringt keinen Dualismus in die Natur selbst hinein; sie soll nur den Dualismus der Erscheinungen und der Methode, die Erscheinungen zu erforschen, zur Geltung bringen. Der mathema-

tisch-mechanischen Analyse auf der einen Seite entspricht auf der anderen die teleologische Erklärung. Wo der Zweck schöpferisch ist, wie im Reiche des Menschen und seiner Kultur, da ist er auch das Prinzip der Erklärung. Es ist kein Anthropomorphismus, dasjenige aus dem Menschen und der Macht seiner selbstbewußten Persönlichkeit, dieses Hauptfaktors aller geistigen Entwicklung, abzuleiten, was aus dem Menschen und der Kraft seiner Überlegung stammt.

*10. Das geistige Leben als Produkt der Entwicklung
in der Natur*

Die Gesamtauffassung der Dinge wird entsprechend den Grundrichtungen unseres Geistes von den Ideen der mechanischen Notwendigkeit, der ästhetischen Ebenmäßigkeit und der ethischen Zweckmäßigkeit beherrscht. Die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ermöglicht ihre Erkenntnis durch den Verstand, die Ebenmäßigkeit und Harmonie ihrer Form bestimmt ihre Wertschätzung für das Gefühl, die Übereinstimmung ihrer Ordnung mit den Zwecken, die sich der Wille setzt, sichert diesem die Verwirklichung seiner Zwecke. Weil aber Verstand, Gefühl und Wille in uns zur Einheit der Person verbunden sind, so empfinden wir das Bedürfnis, auch der Wirklichkeit außer uns eine ebenso vollkommene Einheit unterzulegen. Religiöse Weltanschauungen auf der einen Seite, metaphysische auf der anderen suchen diesem subjektiven Einheitsstreben des Geistes zu genügen. Das Eigentümliche dieser Anschauungen und das, worin sie sich von der Wissenschaft unterscheiden, liegt eben in dieser Verflechtung der Ideen. Auch die Wissenschaft verschließt sich gegen dieses mehr als systematische, gegen dieses persönliche Interesse des Geistes nicht. Sie wirkt nur der Vermengung der Gebiete des geistigen Lebens entgegen und sucht zu verhindern, daß sich die Hauptrichtungen desselben durchkreuzen, statt sich in Einklang zu setzen. Man kann nicht aus ethischen Gründen glauben, was man aus wissenschaftlichen für falsch erkannt hat.

Die Wissenschaft leugnet die Existenz des Geistes nicht; sie selbst ist eine Schöpfung des Geistes. Sie ist nicht materialistisch, sie verhält sich kritisch zu den vergegenständlichten Begriffen von Materie und Bewegung. Warum aber sollte sie in den entgegen-

gesetzten Fehler fallen und die Existenz und Wirksamkeit des Geistes auch dort voraussetzen, wo es ihr dafür an der empirischen Grundlage fehlt?

Die Entwicklung in der Natur ist nicht, soweit wir dem Leitfaden der Erfahrung zurück zu folgen vermögen, von einem geistigen Sein ursprünglich ausgegangen; sie hat zu einem geistigen Leben hingeführt. Die innere Regsamkeit dessen, was wir als Materie wahrnehmen, die qualitative Wirksamkeit der Dinge, die den äußeren Sinnen als Bewegung erscheint, hat sich zu Gefühl und Empfindung gesteigert, den Elementen des Bewußtseins, mit welchen eine Entwicklungsreihe begonnen hat, die ununterbrochen bis zum Menschen reicht und an dessen geistige Geschichte heranführt.

Die Darstellung der Prinzipien dieser geistigen Geschichte fällt aber nicht mehr in den Bereich der Naturwissenschaft, noch überhaupt der theoretischen Philosophie.

REGISTER

I. Namenverzeichnis

- | | |
|--|--|
| Alhazen 56 | Forel 201 |
| Anaxagoras 95, 103 | Galilei 7ff., 238, 290 |
| Archimedes 117 | Garve 272 |
| Aristoteles 4, 6, 8, 19, 96, 106,
114, 117, 126ff., 236, 326 | Gegenbaur 338 |
| Augustinus 208 | v. Giżycki 213 |
| Bacon 9, 117 | Goethe 321 |
| Beneke 147 | Goltz 339 |
| Berkeley 53, 125, 128, 130, 140f.,
156ff. | Görring 147 |
| Bernard, Claude 83, 199 | Grenacher 57 |
| du Bois-Reymond 174f., 200, 337 | Gwinner 131 |
| Brunnnhofer 239 | Haeckel 171 |
| Bruno 14, 96f., 121, 239, 301 | Harnack 27 |
| Buckle 198 | v. Hartmann 322 |
| Budde 285 | Harvey 8, 315 |
| Cantor 289f. | Hegel 81, 84, 97, 101, 103ff., 111f.,
180 |
| Clifford 156, 159 | Helmholtz 48f., 53, 56, 147, 165 |
| Condillac 50 | Helvetius 259 |
| Darwin 15, 48, 73, 75, 81, 112,
192, 261, 319, 321, 327 | Henrici 290 |
| Delboeuf 224, 226f. | Heraklit 95f. |
| Demokrit 80 | Herbart 93, 97 |
| Descartes 7ff., 50f., 117, 125, 128,
137ff., 158, 217 | Hering 47, 199f., 204 |
| Dühring 9, 21, 24, 43, 90, 92, 135,
179, 181, 273f., 276, 287ff., 295,
297, 314, 322 | Hermann 47, 124, 172 |
| Ebbinghaus 99 | Hobbes 7f., 211, 225 |
| Eleaten 29, 93, 95, 107, 128 | Hume 3, 20, 24, 33, 99, 125, 128,
133, 143ff., 166, 219, 220 |
| Engelmann 61 | Huygens 290 |
| Erdmann 272 | James, W. 232, 239 |
| Exner 59, 124 | Kant 3, 12, 20, 22f., 29f., 41f.,
44, 50f., 53, 62, 64, 68f., 75f.,
79, 83ff., 100, 123, 128f., 138,
141, 147f., 164f., 172ff., 209,
214, 224f., 233, 241f., 246f.,
260f., 263ff., 269ff., 274ff., 287,
292, 314, 317ff., 326ff. |
| Feuerbach 149, 331 | |
| Fichte 85, 97, 128, 131, 138, 337 | |

- Kepler 7, 207
 Kirchhoff 310
 Kluge 299
 Kolbe 116
 Kopernikus 15, 121f., 163f., 207, 304
 v. Kries 187
 Laas 77, 141f., 153
 Laplace 234
 Leibniz 7, 10, 50ff., 91, 93, 95, 97, 156, 158, 161f., 238
 Lessing 239f.
 Lipps 79
 Locke 3, 16, 18, 34, 38, 50ff., 117, 130, 147, 279f.
 Lotze 86, 93
 Luther 208
 Marburger Schule 101
 Mariotte 237
 Mayer, J. R. 66, 110, 286
 Meyer, Waldemar 221
 Meynert 123, 192, 198, 333f.
 Mill 114, 116f.
 Mosso 124
 Müller, J. 173
 Nägeli 171
 Natorp 138
 Newton 75, 106, 114, 116, 290
 Parmenides 95, 125f.
 Pflüger 202
 Platon 4, 8, 18f., 29, 95f., 126, 128f., 225, 236, 262
 Prout 108f.
 Ptolemäus 56, 163f.
 Pythagoreer 95, 106
 Rau 116
 Rée 210, 231f., 241ff.
 Ribot 155
 Rokitsansky 147
 Romanes 58, 71, 192
 Roux 337
 Schelling 81, 84, 111, 238, 327
 Schiff 202
 Schneider 80
 Schopenhauer 12, 53f., 56, 85, 88, 90f., 125, 128, 131f., 147, 149, 179f., 193ff., 199, 210ff., 225, 242, 259ff., 283, 293
 Sergi 56
 Siris 128
 Sokrates 18f., 75, 126f., 178, 325, 332
 Sophisten 126f.
 Spencer 14, 75, 107, 110ff.
 Spinoza 15, 85, 93, 96f., 101f., 108, 178, 186, 188, 210, 212, 340f.
 Spitzer 315
 Stein 272
 Stoa 56
 Strabo 95
 Stricker 124
 Tannery 95
 Thales 107
 Theaetet 126f.
 Torricelli 116
 Weismann 72, 80, 338
 Wolff 88, 91
 Wundt 271, 285, 292
 Zeller 95
 Ziegler 338
 Zöllner 285

II. Sachregister

- Aboulie 218
 Ähnlichkeit gemeinschaftlicher Wahrnehmungen und Identität des Objekts 161
 Analyse und Synthese 82
 Animismus 326
 Anpassung, mechanische A. der Sinnesfunktionen 48, A.sbewegungen, kein Kriterium des Bewußtseins 203
 Anschauung, reine A. 62, sinnliche A. 148, Erkenntnis und A. 279

Anthropomorphismus 6, 302
 Antinomie, dynamische A.n 271 f.,
 mathematische A.n 272
 Apperzeption 151, Assoziation und
 A. 256
 Apriori 76, A.tät und Angeborensein
 53, A. der Erfahrung 67
 Äquivalentzahl 110
 Assimilation und Dissimilation (Ber-
 nard) 199
 Assoziation nach Ähnlichkeit 203,
 psychische A. 204 f., A. und Apper-
 zeption 256
 Atome 32 f., 36, 108 f., Atombe-
 wegung und Empfindung (du Bois-
 Reymond) 175, atomistische The-
 orie 293
 Auslösung 182 f.
 Außenwelt (vgl. Realität der Außen-
 welt), A. als Erscheinung 164

Begehren, Ursachen des B.s unbe-
 wußt 213 f., B. und Wille 244
Begriff, angeborene B.e 47, 50, Ent-
 stehung 50 f., spontaner Evolutionis-
 mus (Leibniz) 50, B. und Erfah-
 rung 62, B.e als umgewandelte
 Empfindungen (Condillac) 50, Re-
 lativität der inhaltlichen B.e 99,
 Wahrheit des B.s und Wirklichkeit
 des Objekts 101, B.serweiterung in
 den exakten Wissenschaften 109,
 philosophische und mathematische
 B.serweiterung 113
Bewegung, Erhaltung der Summe
 der B. (Descartes) 9, Empfindung
 und B. 32 ff., 37, B. an sich 35,
 Kontinuität 35, Wärme und B. 108,
 B. als Erscheinung 164, (Kant)
 174, Mitteilung der B. unbegreif-
 lich 182, B. und Wille 183 ff., 188 ff.,
 Reflexb. und Willkürb. 193, Reiz
 und B. 191, 194, Richtung 322
Bewußtsein, Begriff 191, Unmittel-
 barkeit 173, Unerklärbarkeit 41 f.,

B. und Empfindung untrennbar
 187, reines B. 43, Treffpunkt aller
 äußeren Erfahrungen 43, Einheit
 des B.s 43, 137, 205, 269,
 308, transzendente Einheit des
 B.s (Kant) 64, Gemeinschaftsb. 64,
 soziales B. 74, Ding und B. 133 ff.,
 144 ff., Entgegensetzung von Sub-
 jekt und Objekt 141, Unterbrechung
 des B.s 152, Stufen des B.s 153,
 Gattungsb. 153, transzendentales
 und psychologisches B. 154 f.,
 Schwelle des B.s, Argument gegen
 den Panpsychismus 186, B. als
 psychologischer Prozeß 191 ff., sitt-
 liches B. 247, emotionale und in-
 tellektuelle Faktoren 256 f., Exi-
 stenz und B. 285

Causa sui 235

Charakter 217, Wahl des C.s 225 f.,
 C. und Freiheit 240, Bildungs-
 fähigkeit 259 ff., Komplexität 260,
 intelligibler C. (Kant) 260, 265,
 intelligibler und empirischer C.
 266, C. und Lebensalter 260, onto-
 genetisch und phylogenetisch er-
 worbene C.eigenschaften 261 f.,
 ethische Freiheit und empirischer
 C. 264 f.

Deduktion 5, Subsumtion und D.
 113, philosophische und wissen-
 schaftliche D. 113 f., Induktion und
 D. 114 ff., Hauptfälle des deduk-
 tiven Verfahrens 115 f., Syllogismus
 und D. 117

Denken (Descartes) 137, ökonomi-
 sches Prinzip 83, Einheitsstreben
 98, D. und Wahrnehmen 137

Determinismus (Augustinus, Luther)
 208, 240 ff., D. und Moral 209,
 239, D., Voraussetzung von Er-
 ziehung und Politik 228, 250 f.,
 D. und Präterminismus 230 f.,

- Allgemeingültigkeit 232, D. und praktische Freiheit 247 ff.
- Dialektik (Hegel) 104
- Ding, Eigenschaft und Bedeutung der D.e 21, D. und Erscheinung 23, 122 f., 284, Klassifikation der D.e, bestimmend für den Begriff ihres Wesens 26, D. an sich 29, 176, 265, Materie und D. an sich, von Dühring verquickt 179, D. und Erscheinung, ihr Wertverhältnis 29 f., D. an sich durch bloße Vernunft nicht erkennbar 41, D.begriff und Substanzbegriff 66, D. und Wahrnehmung 122 f., 135, 145, 154 f., Realität 122, D. und Bewußtsein 133 ff.
- Dioptrik (Descartes) 8
- Dualismus (Häckel) 171, 176, transzendenter und transzendentaler D. (Kant) 177 ff., D. als Methode 181
- Empfindung und Bewegung 32 ff., 37, E. und Außenwelt 35, räumliche E.en 38, Ursprünglichkeit der E. 40, Komplexität 41, E. nicht rein subjektiv 41, E. und Bewußtsein 41, 187, exzentrische E. 55, Lokalisation 55 f., E. der Außenwelt bei Tieren 61, reale Bedeutung der E. 61, Reiz und E. 124, 303, E. und Denken 16 ff., Rezeptivität und Aktivität 184, E. und Lokomotion 193
- Empirismus und Nativismus 47, E. und Rationalismus 70
- Energie (vgl. Kraft), spezifische E.n (J. Müller) 173
- Entwicklung 112, 318 f., Spencers E.sgesetz 111, sittliche und natürliche E. 113, Begriff der E., auf das Weltganze nicht anwendbar 300
- Erfahrung, äußere und innere E. 25 f., 136, 138 f., 308, E.statsachen als psychophysische Erscheinungen 31, sinnliche und intellektuelle E. 44, Wahrnehmung und E. 61 f., 291, E. und Begriff 62, Objekt der E. von der Wahrnehmung unabhängig zu denken 63, E. als sozialer Begriff 64, Wahrnehmungs- und Esurteile (Kant) 64, das Apriori der E. 69, Gesetzmäßigkeit der Erscheinung als realer Inhalt der E. 165, Empfindung und E. 327, Antizipation der E. 335
- Erkennen, Voraussetzungen des E.s 23, wissenschaftliches E. 25, Aktivität und Rezeptivität des Bewußtseins im E. 52, Relativität des E.s 144, 180, 279, Erkenntnis und Anschauung 279
- Erkenntniswissenschaft 15 f., E. und Metaphysik 16, E. und Logik 17 f., E. und Ethik 18 f., E. und Spekulation 99, Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik 77, Aufgabe der Erkenntniskritik 321
- Erscheinung (Descartes) 9, Ding und E. 23, ihr Wertverhältnis 29 f., E. und Wahrnehmung 33 f., 150, voluntaristische und logische Interpretation 44, Begreiflichkeit 330
- Erziehung 257 ff., E. und Dressur 259
- Ethik 19 f., 100 f., E. und Psychologie 18, E. und Erkenntniswissenschaft 18 f., E. und Metaphysik 178, individualistischer Standpunkt Kants 266 f.
- Evolutionismus 94
- Experiment (Descartes) 9, 98, 115
- Fallgesetz 6
- Fatalismus 233, Elimination des Willens 235, F. und Indeterminismus 235
- Form als Entwicklungsprinzip (Aristoteles) 326
- Freiheit (vgl. Wille), F. des Tuns

211, transzendente F. (Kant) 214, 252, transzendente und praktische F. 265 f., F. und Notwendigkeit (Schopenhauer) 225, 233, metaphysische F. 226, F. und Kausalität 226, praktische und ethische F. 248, praktische F. erworben 251, praktische F. und soziales Leben 258, Grenzen der ethischen F. 264

Funktion, organische und psychische F.en 152, Zweckmäßigkeit ausgebildeter F.en 170, F. und Organ 214, 337 f., funktionelle Anpassung 337 ff.

Gedächtnis 204, G. und Erinnerung 204 f.

Gefühl, Subjektivität 144, G. untrennbar von Empfindungen und Vorstellungen 144

Gemeinschaftsbewußtsein 64, 243 f. Geschichte und Naturwissenschaft 198, Kausalität in der G. 221

Gesetz und Zufall (Hegel) 105, G.mäßigkeit und Regelmäßigkeit 307, G.lichkeit der Erscheinungen 165, 237, G.lichkeit und mechanische Kausalität 308, Gesetze und Tatsachen immanent 236 f.

Gesichtsempfindung und Raumwahrnehmung 38, Assoziation der Gesichtsbilder und der gleichzeitigen Tastempfindungen 58, reine Objektivität der Gesichtswahrnehmungen 58

Grenze, relativer Begriff 286, Unbegrenztes und Unbeschränktgroßes (Dühring) 287 ff.

Größe und Masse 291, G., ein Verhältnisbegriff 303

Grund (vgl. Ursache), G. und Folge 310 f., 340

Halluzinationen 61, 63, 123 f.

Handlung (vgl. Wille), bedeutsame und indifferente H.en 231, H. und Bewegung 235

Hypothese, Metaphysik und H. 84 ff.

Ich 41, 43, (Feuerbach) 149, absolutes I. (Fichte) 85, empirisches I. 137, reines und psychologisches I. (Fichte) 138, I.bewußtsein, Voraussetzung des Fortbestehens der Vorstellung der Objekte als möglicher Wahrnehmungen 146, Störungen des I.bewußtseins 155, fremdes I. durch Analogieschluß gefolgert 159, ejektive Erfassung des fremden I. (Clifford) 159, Identität des empirischen I. und Diskontinuirlichkeit der psychischen Erscheinung 187, I. als Form des Erkennens 205, individuelles und kollektives I. 255, I.heit (Fichte) 337

Idealismus 121, 125, 148 f., 151 ff., (Berkeley) 158, rationalistischer und empiristischer I. 128, problematischer und dogmatischer, formaler und materieller I. (Kant) 129, religiöse Wurzel des theoretischen I. 130, pessimistischer I. (Schopenhauer) 131 f.

Idealität von Raum und Zeit 129

Ideen (Platon) 126, Materie und I. 126, 236

Impressionen und Objekte der Impressionen (Hume) 157

Indeterminismus und Fatalismus 235, 252, ethische Konsequenzen des I. 238 f.

Individualität (vgl. Ich), I. als Regulativ der Motive 217

Induktion, I. und Deduktion 114 ff., I. und Generalisation 114, wissenschaftliche I. den Alten unbekannt 117

Instinkt, Transformation gewohnter Handlungen in I.e 72, I. und Re-

flex 192, instinktive und willkürliche Bewegungen 223
 Intellekt als Produkt erschwerter Lebensbedingungen 194
 Intelligenz und Willensentwicklung 257, höchste I. (Kant) 329
 Intelligibles, Erkennbarkeit 27, intelligibler Charakter (Kant) 260

Kausalität 65, 150, 287, 294, angeborene Funktion des Verstandes (Schopenhauer, Helmholtz) 53, K.s-begriff nicht logisch zu entwickeln 80, Aufhebung des Kausalzusammenhanges im Idealismus 151, Notwendigkeit und K. (Hume) 219, K. und Geschichte 221, K. und Wille 223, 235, K. und Freiheit 226

Körper und Seele 166 ff., K.empfindungen 55

Kosmologisches Problem 270 ff.

Kraft, Erhaltung 66, 168, 270, 290, 311 f., Transformation der Spannkraft in lebendige K. 185, formaler Begriff 309

Logik und Erkenntniswissenschaft 17 f., L. als Elementarlehre 18, L. als Methodenlehre 18, logische Prinzipien 67, nicht angeboren 78, Realismus und L. 121

Masse, Endlichkeit 290, 302, Größe und M. 291

Materialismus 188 f., 195, 310, M. und Spiritualismus 178

Materie 157 f., 285, M. bei Kant 174 f., 270, Erkennbarkeit 11, Unerkennbarkeit der M. an sich 28, M. a priori 89, Urmaterie 109, M. und Idee (Platon) 126, materielle Erscheinung und m. Substanz 175, M. und Ding an sich, von Dühring verquickt 179, M. und

Kraft 389 f., Verteilung der M. im Raum 293

Mathematik 100, M. und Philosophie 4, Wahrheit und Realität in der M. 101, mathematische Antinomien 272

Mechanistisches Prinzip (Descartes) 9, mechanische Kausalität 308 ff.
Metaphysik 3, 8, 84, 323, keine Wissenschaft 17, 87, 98, persönlicher und künstlerischer Charakter der metaphysischen Systeme 10, 12, Erkenntniswissenschaft und M. 16, m.e Hypothesen 85, doppelter Begriff der M. bei Kant 88, Annahmen der M. unbeweisbar 101, M. und Wirklichkeit 103, unkritisches Verfahren der M. 107, falsche Problemstellung 117, Ethik und M. 178, m.e Hypothesen unfähig, das geistige Leben zu erklären 243

Methode 104, M. und Instrument 5 f., M. und System 189

Monadenlehre 10, 161

Monismus, konkreter M. 93, erkenntnistheoretischer M. 142, kritischer M. 195

Moral (vgl. Ethik), M. und Unsterblichkeitsgedanke 178

Motive 213 ff., bewußte Ursachen des Wollens 212, Konflikt der M. 219, abstrakte M. 249 f., abstrakte und anschauliche M. 224, Gefühlscharakter der Vorstellung 224, moralische M. 248, Motiv und Zweck 340

Mythos 6

Nativismus und Empirismus 47

Natur, mechanische N. als Erscheinung 184, Verstand und N.gesetz 43, N.gesetze nur auf endliche Massen und Kräfte anwendbar 285, N.erkenntnis und Technik 5 f.

Naturwissenschaft, reine und angewandte N. nicht zu trennen 11, Erkenntniskritik und Naturforschung 309, N. und Naturbeschreibung 214, 217, N. und Teleologie 321 ff., N. und Geisteswissenschaft 341

Nervenvorgänge, chemische Natur der N. (Hering) 199, physikalische Hypothese (du Bois-Reymond) 200, psychische Vorgänge als Funktionen des Nervensystems 315 f.

Notwendigkeit und Kausalität (Hume) 219, Freiheit und N. (Schopenhauer) 225, N. in der Natur 230, 238, N. und Zweckmäßigkeit 306 ff., 340 f., N. als Gesetzlichkeit 307

Objekt (vgl. Subjekt), Sein der O.e 139, Sein der O.e, zu scheiden von ihrem O.sein 123, 133, 142, kontinuierliche Existenz der O.e 145 f., Frage der numerischen Identität eines von mehreren Subjekten perzipierten O.s von Berkeley unentschieden gelassen 158, Gemeinsamkeit eines O.s für mehrere Subjekte 160 f., Qualität der O.e unerkennbar 179, O.ives und Reales 306

Ontologie 133

Panpsychismus 182, 195, bei Spinoza 186

Person (vgl. Ich), Einheit der P. 153, 342

Perzeption und Apperzeption 151

Pessimismus (Schopenhauer) 131 f.

Pflicht 245, 247, 253, 256

Philosophie und Wissenschaft 3 ff., (Descartes) 8, (Leibniz) 10, 110, P. und Mathematik 4, erste P. (Aristoteles) 4, P. bei Galilei 7, bei Newton 7, bei Hobbes 7, romantische P. 12, P. und Weltanschauungslehre 13 ff., praktische P. 21 f.,

theoretische und praktische P. (Aristoteles) 19, doppelte Bedeutung der P. (Hume, Kant) 20, (Dühring) 21, P. und positive Wissenschaft, verifizierender Beweis beiden unentbehrlich 99 f.

Physiologische Antinomie 167 ff., absolute Realität der mechanischen Vorgänge als Voraussetzung der p.n A. 172

Physisches und Psychisches nur durch Abstraktion unterscheidbar 172, Identität 185

Positivismus 100, 125, 128, 141

Prädeterminismus 230 f., P. und Fatalismus 233 f., P. und Moral 234

Prinzip und Erscheinung (Descartes) 9

Psychische Erregung als Bestandteil der objektiven Erfahrung 201 f., Meßbarkeit p.r Vorgänge 99, psychophysisches Problem 35 f., 167 ff., psychophysischer Parallelismus 197, 201

Psychologie, Aufgabe 14, P. und Ethik 18, P. und Physiologie 198 ff.

Psychophysik 198

Qualität, Relativität 279, primäre und sekundäre Q.en 38, Q. und Quantität 181 f.

Rationalismus und Empirismus 70

Raum, realer R. 59, R. unendlich teilbar 276, räumliche Unendlichkeit 275, R. als reine und empirische Anschauung 277, leerer R. 278, wahrgenommener und vorgestellter R. 287, R. und R.schema 289, R.vorstellung 301, R. und Zeit 269, 280

Realismus 161, R. und Logik 121, kritischer R. 163 ff.

Realität, Voraussetzung der Wahrnehmung 127, R. des nicht Wahrgenommenen 150, 284, Unveränder-

- lichkeit der R. in ihrer Gesamtheit 302
 Realität der Außenwelt 126 ff., (Fichte) 131, (Hume) 145, 162 f., 325, sozialer Beweis 163
 Reflexbewegung 191, Instinkt und R. 192, R. und willkürliche Bewegung 214, 334
 Reiz und Empfindung 124, 187, 303, R. und Bewegung 191, 194
Schluß, unbewußte Schlüsse 47, 49
 Seele, substantielle S. 243 f., (Kant) 267, S. vermögen 244
 Sein und Erkennen 30, S. und Vorstellung 135, S. der Objekte zu scheiden von ihrem Objektsein 123, 133, Identität und Einfachheit des S.s (Parmenides, Platon) 126, S. und Erscheinung 126
 Selbstbewußtsein 138, empirisches S. 42, Kontinuität 155, S. als Willensäußerung 213, S. und allgemeiner Wille 254
 Selbstwahrnehmung 31
 Selektionstheorie 261, 319 ff., Selektion und Vererbung 338
 Sinne, Beschaffenheiten der verschiedenen S. nicht auseinander abzuleiten 39, phylogenetische Differenzierung 40, innerer Sinn 280, S.s-tätigkeit und Reiz 148, S.stäuschungen 48 f., 125, S.stäuschungen nicht durch den Verstand aufzuheben 49
 Solipsismus 156, intersubjektive Gefühle als Widerlegung des S. 159 f.
 Sozialpsychologie 198
 Soziologie, durch Hobbes begründet 8
 Spekulation und Empirie 4 f., S. und Erkenntniswissenschaft 99
 Spiritualismus und Materialismus 178
 Sprache 254 f.
 Staatswissenschaft (Hobbes) 8
 Subjekt und Objekt 135, 140, S. und Objekt im Erkennen 23, S. und Objekt in der Wahrnehmung 60, Prinzip der Korrelation von S. und Objekt 31
 Substanz 102, 188, 195 f., 291, 295, bei Spinoza 102, 188, Erkennbarkeit 28, Dingbegriff und S.begriff 66, psychische S. 175
 Subsumtion und Deduktion 113
 Syllogismus 116 f., S. und Deduktion 117
 Synergie der Augen 47 f.
Tastsinn und Raumwahrnehmung 38
 Technik und Naturerkenntnis 5 f.
 Teleologie und Naturwissenschaft 321 ff., teleologisches Kausalitätsurteil 312, t.e Erklärung mechanischer Vorgänge unmöglich 313, t.e Schlüsse und umgekehrte Kausalitätsschlüsse 316, t.e und mechanische Kausalität 332
 Terminale Vorgänge (v. Kries) 187
 Transzendentalphilosophie 75 ff.
 Traum 123 f., 127
 Triebhandlung 192, 334, T. und willkürliche Handlung 214, 256, Triebgefühle 257
Unbewußtes 151, 322
 Ursache und Grund 66, 294, 309, U. und Wirkung 228 ff., 310 f., Gleichzeitigkeit 169, moralische und physische U.n 220, letzte U. 294 f.
 Urteil, Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile (Kant) 64
Verallgemeinerung, logische und mathematische V. 109
 Verantwortlichkeit (vgl. Wille), V.sgefühl eine Täuschung (Rée) 241, soziale Wurzel des V.sgefühls 243 ff., forensische und moralische V. 246, V. und Notwendigkeit 246, V., die

- determinierende Ursache des Willens 247, V. und Moral 247, sittlicher Charakter als Subjekt der V. 247
- Vererbung 72, 334, 338, V. erworbener Charaktereigenschaften, von Weismann bestritten 72
- Vernunft und Verstand (Kant) 23f., 244, V. und Instinkt (Hume) 145, Kausalität der V. 263, V. und Wille 263f.
- Verstand, intuitiver V. 23, (Kant) 29, 177, 327, V. und Naturgesetz 43, V.esbegriffe 329, V. und empirische Gesetzlichkeit 330
- Vorstellung, sinnlicher Ursprung abstrakter V.en 36, angeborene V.en 75, V. als einzige Realität im Idealismus 149, unbewußte V.en 151, Einfachheit der V. und Einfachheit der Sache 180
- Wahrnehmung**, Kontinuität 45f., W. und Erscheinung 33f., 150, logische Formulierbarkeit der W.s-prozesse kein Beweis für ihren logischen Ursprung 49, Subjekt und Objekt in der W. 60, 143, W. und Erfahrung 61f., Ding und W. 122f., 135, 145, 154f., Realität, Voraussetzung der W. 127, Denken und Wahrnehmen 137, W. der Außenwelt, ein soziales Phänomen 142, W. und Vorstellung, Unterschied von Hume übersehen 143, innere und äußere W. 143
- Wärme und Bewegung 110
- Welt, Anfang der W. 276f., 295, Begrenztheit und Unbegrenztheit 272f., W.begriff 271, W., keine räumliche Größe 301, Periodizität 303
- Weltanschauung 14
- Weltformel (Laplace) 234
- Widerspruch, Gesetz des W.s 220, W.slosigkeit und Gültigkeit 128
- Widerstandsempfindung, Kriterium der Realität der Außenwelt 147
- Wille 144, 185, bei Schopenhauer 132, 179f., 193, 212, W. und Bewegung 183ff., 188ff., W. und zerebrale Innervation 185, 200, W.nshandlung und Reflexbewegung 191, W. und Selbstbewußtsein 210f., W.nsfreiheit (Schopenhauer) 225, W.nsfreiheit als Illusion 207, W.nsfreiheit und Verantwortlichkeit 208, 226, 240ff., Unkenntnis der Motive, Ursache des Scheins der W.nsfreiheit 210, Unbeweisbarkeit der W.nsfreiheit 222, W.nsfreiheit, ein logischer Widerspruch 228f., Wollen schlechthin, ein abstrakter Begriff 208f., W. und Wunsch 211, 258, Objekt des Wollens und Motiv des Wollens 212, Triebhandlung und willkürliche Handlung 214, Vorstellung der Folgen bei der W.nshandlung 215, subjektive Notwendigkeit der W.nsäuerung 220, subjektive und objektive Betrachtung der W.nshandlungen 221, Komplexität 221f., W. und Naturordnung 230ff., W. und Kausalität 235, sinnlicher und sittlicher W. 248f., primärer und sekundärer W. 249, 253, physiologische und moralische Ursachen des Wollens 251, W. und Vernunft 252, 263f., allgemeiner W. und Selbstbewußtsein 254, primäre und sekundäre Gefühle bei der W.nsäuerung 257, Intelligenz und W.nsentwicklung 257, Beeinflussung des fremden W.ns 257ff., Zielvorstellung und W.nshandlung 333, Reflex und W.nshandlung 334
- Wissenschaft, alte und neue W. 4, Einheit der W. 11, W. und Poesie 12f., anormativer Charakter der W. 20, wissenschaftliches Erkennen

25, empirische und induktiv-de-
duktive Perioden der W.sgeschichte
83, Unterschätzung der positiven
W. durch Hegel 103, 106, kriti-
sches Einheitsstreben 108

Zahl, Z.enmetaphysik (Pythagoreer)
106, Z. und Zeit 274, Z. und Zähl-
len 289f., vollendet-unendliche
Z.en (Cantor) 290

Zeit, Anfanglosigkeit 274, Endlosig-
keit 275, Z. und Zahl 274, leere
Z. 276f., Z. nicht wahrnehmbar
280, Z. und Z.schema 289, Kon-
tinuierlichkeit des zeitlichen Ge-

schehens 296, Z., ein Verhältnis-
begriff 299

Zwangsbewegungen 192

Zweck 324f., 337, bei Kant 317,
Mittel und Z. 312ff., 331, 340, Z.
und Wirkung 312, praktisches
Prinzip 313, Z.mäßigkeit und Me-
chanismus 214f., 218, Z.mäßigkeit
und Gesetzmäßigkeit 325, Z. und
Kausalität (Kant) 317, 324, Z. und
Nutzen 320, Z. und Absicht 322,
Z. als Zielvorstellung 323, imma-
nente und relative Z.mäßigkeit
326, Z. und Motiv 340, Z.begriff als
Modus des Denkens (Spinoza) 340.

IMMANUEL KANT

Kritik der reinen Vernunft

In Ganzleinen *M* 7.50, in Halbleder *M* 13.—

*

Kritik der praktischen Vernunft

Nebst Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

In Ganzleinen *M* 5.—, in Halbleder *M* 9.—

*

Kritik der Urteilskraft

In Ganzleinen *M* 6.50, in Halbleder *M* 11.—

Die drei zentralen Werke von Kants Philosophie, größte Dokumente philosophischer Welt- und Selbstbesinnung, sind seit einem Jahrhundert in Erkenntniskritik, Ethik und Kunstphilosophie unsichtbare Beherrscherinnen unseres Denkens.

Diese Neuauflage gibt in klarem Druck die anerkannten, endgültigen Texte der zweiten Auflagen und deren Seitenzahlen am Rande wieder und verzeichnet im Anhang die Abweichungen von den Erstausgaben. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ gibt außerdem am Rande zu Zitierzwecken die Seitenzahlen der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften an. Der „Kritik der Urteilskraft“ ist die vollständige erste Einleitung beigegeben. Die kritischen Ausgaben wurden berücksichtigt. Professor Heinrich Schmidt schrieb jedem Bande ein einleitendes Vorwort und ein ausführliches Sachregister, das den Leser die gesamte Gedankenreihe des Buches überschauen läßt, ihm die leitenden

Begriffe erhellt und das Nachschlagen und Wiederholen erleichtert.

NICOLAI VON BUBNOFF

Nietzsches
Kulturphilosophie und Umwertungslehre

In Halbleinen M 5.—

Bubnoff legt in diesem Buche die beherrschenden Züge der Philosophie Nietzsches über die Widersprüche der Oberfläche hinweg frei und stellt in den Mittelpunkt das Problem der Kultur, auf das Nietzsches Denken unter allen Wandlungen als auf sein Hauptproblem gerichtet bleibt. In dieser klar und knapp geschriebenen Veröffentlichung liegt ein Buch vor, das den Nietzsche-Leser den inneren Zusammenhang der Aphorismen kennen und den wahren Gehalt des „Zarathustra“ von seiner dichterischen Form zu unterscheiden lehrt. Zugleich ist es für alle bestimmt, die eine Einführung in die Gedankenwelt Nietzsches suchen.

JOHANN AMOS COMENIUS

Ausgewählte Schriften

zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik

Übersetzt und bearbeitet von Dr. Herbert Schönebaum

In Halbleinen M 6.—

Drei entscheidende Schriften des großen Erziehers sind hier zum ersten Male verdeutscht. In ihnen wird der staaterzieherische Grund gelegt, auf dem die sonstigen Gedanken des Comenius erst verständlich und verwirklichtbar sind. Vom Einzelnen und seiner inneren Erneuerung als der Wurzel, aus welcher der Versöhnungswille der Zukunft entspringt, steigt er zu dem erhabenen Bilde einer Menschheit empor, die sich in edlem Wettstreit eint.

F. A. LANGE

Geschichte des Materialismus

Herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Schmidt-Jena

16.—18. Tausend. 2 Bände in Ganzleinen M 15.—

Lange gibt in seinem berühmten Hauptwerk unter der Gestalt einer Geschichte des Materialismus, die er lebendig und mit bewundernswert klarem Blick zu einer europäischen Geistesgeschichte von den Anfängen griechischen Denkens bis auf die Ideen von Helmholtz und Du Bois-Reymond erweitert, wägend eine Synthese aus Materialismus als Forschungsfiktion und Idealismus als Welt- und Lebensanschauung. Indem das Werk die Ausprägungen materialistischen Denkens in Wissenschaft, Religion, Sitte und Gemeinschaft darstellt, ist es für das Verständnis der Gegenwart von höchstem Werte.
